ترجمه

کتاب روانشناسی شفا

تألیف

شیخ الرئیس حسین بن عبدالله بن سینا

بقلم

اکبر داناسرشت

چاپ دوم
بها : ۶۰ ریال

ترجمه
کتاب روانشناسی شفا

تألیف

شیخ الرئیس حسین بن عبدالله بن سینه

بقلم

اکبر داناسرشت

چاپ دوم

فهرست هر دو مقدمهٔ ترجمهٔ روانشناسی شفا

سالیان درازی است که هرگاه درتاریخ علم فکرمیکنم دوتن از افراد بشر را می
که نقش بزرگی در اینکار داشته اند که برای این دو سومی نیافته ام.

این دوتن یکی ارسطو(۱) ودیگری اقلیدس(۲) است که هردو یونانی و از
زادگان هلن (۳) میباشند .

بیست وسه قرن است که ارسطو زبده‌ترین افراد بشررا که میتوان گفت میوه‌درخت
آدمیت بوده‌اند بافکار خویش سرگرم کرده واگرمیشدآماری تقریبی ازآن دسته‌مردمی
که درکنج مدارس اروپا وآسیا نقد عمررا در تحصیل افکاراینحکیم خرج کرده اند
بدست آورد این آمار ازنظرکثرت موجب دهشت خاطر میگشت .

بالزاك (٤) میگوید : پیش ازآنکه ارسطو زائیده شود طبیعت هنوزکامل‌نگشته
بود و با وجود ارسطو طبیعت توانست بکمال خود برسد و امروز هم که انواعی
ازفلسفه دردسترس‌مردم میباشد ودماغهائی بزرك مانند دکارت (٥) کانت (٦) لیبنیز (۷)
داروین (۸) برگسن (۹) این افکارعجیب را در دسترس ماگذاشته اند و از طرفی هم

---

(۱) Aristote فیلسوف مشهور یونانی پسر نکوماك طبیب فیلیپ پدر اسکندر ۳۲۲ - ۳۸٤ ق م

(۲) Euclide عالم ریاضی دان یونانی که در عهد بطلیموس اول در اسکندریه میزیست وهندسه مسطحه را ترتیب داد ۳۰٦-۲۸۳

(۳) Héllènne جد یونانیان و بتمام مردم یونان این اسم نیز اطلاق میشود

(٤) Balzac نویسنده انتقادی فرانسه که در پیدایش‌آناتول‌فرانس بی تأثیرنبوده

(٥) Descartes عالم ریاضی وفیلسوف فرانسوی وبانی فلسفه جدید ۱٦٥۰-۱٥٦٤

(٦) — Kant ریاضی دان‌وفیلسوف ایده‌آلیست‌آلمانی که پدرفلسفه‌آلمان نامیده‌میشود ۱۷۲٤-۱۸۰٤

(۷) Leibniz فیلسوف مشهورآلمانی ۱۷۱٦-۱٦٤٦ که بانیوتن‌عالم بی نظیرانگلیس معاصر بود ودر ریاضیات عالیه کارهای مهمی کرده واین فیلسوف بر خلاف شوپنهاور فزون از حد خوشبین بوده و ولتر کتاب کاندید را برای تمسخر این نظریه نگاشته.

(۸) — Darvvin بزرگتر عالم حیوان شناس انگلیس که فرضیه تکامل را باثبات‌رسانیده وبراین عقیده بوده‌که انسان، اسب ، گورخر ، خر، میمون هر پنج ازیك اصل منشعب گشته‌اند که آن اصل ازبین رفته واین فیلسوف برای انواع اصولی‌چند قائل بوده که ید باری تعالی درآن اصول نفخهٔ حیات دمیده وبعداً مادیون آن‌پنج اصل را بیك اصل‌برگرداندند و حیات را هم مادی دانستند بقسمی‌که فلسفه داروین از مجرای اصل خود‌منحرف‌گشت .

(۹) — Bergson فیلسوف معروف‌فرانسوی‌که در۱۸٥۹ مسیحی بدنیا آمد. واین‌حکیم، پس از اشغال خاك فرانسه بتوسط آلمان ها در جنك بین‌المللی، فوت‌کرد واین فیلسوف‌کتب متعدده ای دارد که تکامل قوه خلاقه ، حافظه ، از آن‌شمار است وچون درقرن اخیر طرفدار مذهب وروح وخدا بوده کمونیستها با اونهایت دشمنی را دارند .

علوم مادی با نمو برق آسائی که دارد بفلسفه زیانی شایان توجه وارد ساخته هنوز رونق بازار ارسطو نکاسته و فلسفه او طراوت شباب را ازدست نداده و باگذشتن اینمدت که امپراطوری‌هائی درخلال آن آمد ورفت ارسطو همچون قله‌های المپ (۱۰) و پارناس (۱۱) پابرجا و دورازحوادث مانده وچون هیچکس قادر نیست که فلسفه هـای نوین و افـکار بعد از ارسطو را بفهمد بی آنکه ارسطورا شناخته باشد این است که در اروپا ،که قوه مفکره بشر است، دسته هائی بزرك از محصلین فلسفه با حرارتی هرچه تمامتر بتحصیل افکار ارسطو میپردازند واگردر کشور آفتاب مرده‌ی که شمار آنان از شمار انگشتان دو دست کمتر است از روی متون عربی با اندیشه های پسر نکوماك (۱۲) آشنا میگردند آنان نخست زبان مادری ارسطو را میآموزند سپس ازروی متون یونانی که از دستبرد زمان غدار بازمانده افکار امام فلاسفه را فرا میگیرند .

تأثیر اقلیدس‌هم درریاضیات کمتر ازارسطودرفلسفه نیست والبته تاریخ‌ریاضی گواه صادق بر این مدعا است واگرچه پس از اقلیدس و هندسه مسطحه او هندسه فضائی و رقومی وترسیمی پیدا شد ولی درحقیقت اساس هندسه ومبنای ریاضی‌همان هندسه‌مسطحه است هرچند سطح مستوی بافرض جدید درعالم نیست وچون موضوع بحث تاریخ ریاضی وتکامل آن‌نیست باین مختصراشاره قناعت کرده ومبحثی رادنبال می کنم که‌تعقیب کرده‌ام. ارسطوادواری درتاریخ پیموده که این ادوار با هم‌در کمال تضادبوده‌اند مذهب کشوری که معلم اول درآن میزیست‌ه بت‌پرستی واعتقاد بخدایان متفرق بوده که برای هریك معبد و موقوفاتی جدا داشتند پدر ومادر این فیلسوف که بعداً خود برای فلاسفه بت گردید بت‌پرست‌بودند وتا عصری که امپراطوری متمدن یونان بپا بود حتی قرنها پس از تسلط رومیها بریونان چون لاتینی‌ها هم بت‌پرست بودند ارسطو فیلسوف بت‌پرستان شناختـه میگشت ولی پس ازآنکه مسیحیت درقلمرو کشوررم پیدا شد وکم کم این‌مذهب آسیائی که نقاب‌سوسیالیسم وطرفداری ازبردگان‌وآزردگان بچهره آویخته بود دراﻣﭙراطوری

---

(۱۰)– Olmympe یکی ازقلل مرتفع سلسله جبال یونان است که بعقیده یونانیان‌جایگاه خدایان بوده وورزش‌هائی که هر چهار سال یك‌مرتبه شروع میشود از قله آن‌کوه آغازمیگردد واین قله ۲۹۸۵ متر ارتفاع دارد .

(۱۱) - Parnasse نام یکی از قلل جبال یونان است کـه معبد خدایـان بوده این قله دوهزار وچهارصد وپنجاه ونه متر ارتفاع دارد .

(۱۲) - Nicomaque پسرارسطواست که بنام پدرارسطونامیده شده وارسطوکتاب اخلاق نکوماك‌را برای‌تربیت او نگاشته ، این‌کتاب درعهد عباسی‌ترجمه شد وکتاب اخلاق ابن‌مسکویه که خواجه نصیر آن را به پارسی ترجمه کرده و اخلاق ناصری نامیده از آن‌کتاب استخراج شده بعداً آن ترجمه عصر عباسی از بین رفت ولطفی احمد که رئیس دانشگاه مصر بود مجدداً بنام (الاخلاق عند نیقوماخس) بعربی ترجمه کرده است .

رم رخنه کرد و رم مسیحی شد ارسطو هم ازقبول این مذهب چاره نداشته در این اعصار فلسفه ارسطو را شاگردان و طرفدارانش صبغهٔ مسیحیت میدهند ولی با همه این احوال ارسطو قدرومنزلت افلاطون را نزد مسیحیان نداشته وپیروان پسر مریم افلاطون را که افکار او مسیح آسا آسمانی بود ازارسطو که افکارش مادی تر بود بیشتر احترام میکردند

مسیحیت خود را دینی جاوید وقابل تسلط برهمه اقطار جهان میدانست وازجنوب شام درشمال جزیرةالعرب مشغول پیشروی درصحرای خشك عربستان بود و قبایل عرب یکی پس از دیگری مسیحی میگشتند ناگهان ازسینه آتشین عربستان وازمیان ریگزارهای سوزان حجاز کیش اسلام ظهور کرد وپیروان او دو امپراطوری کهن سال رم و ایران را در مدت کمی لگدکوب کرده از یکسو پشت دیوارچین وازسوئی دیگر بدامنه های پیرنه رسیدند و جهان کهنه تجددی در خود مشاهده کرد .

در قرن اول اسلامی که دوره حکومت خلفای راشدین و بنی امیه بود عربها تنها بآنچه خود داشتند ازمذهب مقدس اسلام و از اشعار و امثال عرب سرخوش بودند و از برای هیچ دانش اهمیتی قائل نبودند ریاضی وفلسفه را اصولا نمیدانستند چیست و فنون مستظرفه را تحقیر مینمودند ولی پس ازآنکه خلافت پسران امیه برچیده گشت و بنی عباس بمسند خلافت جلوس کردند و عرب بدوی شهری شد و اعاجم در حکومت عربی نفوذ کردند عربهای پرنخوت در اینصدد برآمدند که باید علمی آموخت و ازافکارملل دیگر هم با خبرشد این بود که دست گدائی نزد مسیحیان جزیه پرداز و صائبین دراز کردند و با دادن زروسیم ازآنان خواستند که علوم یونانی را بعربی ترجمه کنند .

قرن دوم وسوم اسلامی دوقرن ترجمه بشمار میرود که اززبانهای مختلف حتی ازفارسی و هندی کتب زیادی بتازی برگردانده شد اسماء مترجمان با نام و نشان آنان در کتب تواریخ اسلامی ذکرشده وما ازتکرارآن بینیازیم وفقط نام دوتن ازیشان زینت بخش این اوراق میگردد یکی اسحاق بن حنین است که شیخ المترجمین لقب یافته و کتب افلاطون و جالینوس و تورات سبعین و دیوان همرو آثار بسیاری را بعربی طوری ترجمه کرده که آثار اوامروزهم ارزش ادبی خودرا ازدست نداده و دیگری ثابت بن قره حرانی است که موردتفقد بنی موسی قرار گرفته و بیشتر ترجمه های او کتب ریاضی بوده وترجمه دیگران را اصلاح میکرده ومقام اوازمقام حنین بزرگتر ونخستین کسی است که جبررا داخل هندسه کرد.

بسیار موجب تعجب است که چگونه لغت قومی بدوی که تنها برای رفع حوائج اقوام بیابانگرد بکار میرفت تاب تحمل آنهمه معانی دقیق فلسفی و طبیعی و ریاضی را آورد و چندین قرن زبان علمی دنیای متمدن و واسطه بین افکار یونان و اروپای جدید شد

بارسطو در این نهضت رنك مذهب اسلام داده شد و ارسطوی اسلامی شناخته گردید. اسلام مقدم این میهمان یونانی را ازمقدم استادش افلاطون گرامی تر داشت و بر

خلاف مسیحیت، ارسطو نزد مسلمانان معلم اول وتنها فیلسوف یونانی شناخته شدوعلت این بودکه مذهب اسلام از مذهب مسیح مادی‌تر و بازمین بیشتر از آسمان سرکار دارد وافکار ارسطو بهتر بامبانی اسلام وفق میدهد.

رفائیل‌تابلوئی‌ازارسطوترسیم کرده‌درحالی که‌باندیشه‌فرورفته‌باانگشت‌بزمین‌اشاره میکند یعنی زمین را بشناسید و افلاطون با انگشت بآسمان اشاره میکند یعنی آنجا را باید شناخت

ابن سینا میگوید اگر ارسطو افلاطون را تجلیل نکرده بود من او را شاعری بیشتر نمی دانستم هر چند اینجمله بسی خشن وتند است ولی زبان حال همه فلاسفه‌اسلام همان است که ابن سینا گفته بهمین جهت آثار افلاطن باآنکه بقلم حنین ترجمه گشته محو شد زیرا چنانکه گفتیم افکار افلاطون بعللی که‌گفتن آن صلاح نیست با اسلام وفق نمیداد ونمونه آن اندیشه‌ها کتاب جمهوریت است ازاینرو ظیماوس ونوامیس وجمهوریت و فیدون را ابوریحان دیده بوده است و موارد بسیاری ازآنها نقل میکند ولی بعدا بکلی این کتب محو میشود.

ارسطوئیکه سوارمیدان فلسفه اسلام شد فارابی و ابن رشد و ابن سینا هیچکدام با افلاطون کاری نداشته اند ومادرکتب اسلامی با ارسطوی مسلمان مواجه هستیم وفقط تعجب دراین است که ارسطورا طوری مسلمان کردندکه تنها چیزی که کم داشت رسیدن نسب او بیعرب‌بن قحطان‌بود!

با این اطوار مختلف که ارسطو در تاریخ بشریت پیموده و فیلسوف بت پرستان ومسیحیان ومسلمانان شناخته شده درهرسه حال دین فلسفه را از دست‌نداده.

در کتب تواریخ‌اسلامی عدد مترجمین‌با نام ونشان ایشان وکتابهائی‌راکه ترجمه کرده‌اند بدقت‌ضبط شده ونیز گفته‌اندکه‌اکثر این کتب‌از یونانی ترجمه شده اما هیچیک از مؤرخین اسلامی ندانسته اند که چرا درمدارس آسیای صغیر یونانی تدریس می‌شده واکثرمترجمین عصر عباسی از کجا وبچه سبب یونانی میدانسته‌اند. من در سالهای قبل وقتی می‌دیدم‌مسیحیان کتابهائی‌از یونانی‌ترجمه کرده‌اند باخود میگفتم که‌آیا درمدارس این قوم یونانی تدریس میگشته وحال‌آنکه مسیحیت با فلسفه یونان روی خوش نشان نداده حتی‌برخی ازامپراطوران رم شرقی‌چند فیلسوف‌یونانی راکشتند بااین‌حال چگونه مسیحیان یونانی میدانسته اند. دراثر کاوش از مدارك اروپائی‌یافتم که سبب‌بقاء زبان یونانی درمیان مسیحیان این‌نبوده که یونانی زبان فلسفه بوده بلکه از این جهت زبان یونانی باقی ماند که زبان انجیل‌کتاب مذهبی مسیحیان است وبا آنکه مسیح یهودی بوده انجیل اصل عبری ندارد.

نخستین انجیلی که نگاشته شد بقلم متی (۱۳) - یکی از حواریون مسیح است که

---

(۱۳) Mattieu یکی ازحواریون عیسی و نویسنده انجیل‌متی

خود او برای اینکه یهودهم انجیل را بفهمند بزبان آرامی نگاشت ولی بدست شخص ناشناسی باحتمال اغلب زیر نظر متی بزبان یونانی ترجمه شد که جانشین اصل واصل معدوم گشت.

مرقس هم (١٤)- دررم در عهد سلطنت کلود (١٥) انجیل خویش را بیونانی نگاشت.

لوقا (١٦) هم انجیل خویش را بیونانی نوشته وانجیل اوازدوانجیل دیگر که ذکر شد ادبی تراست واین سه انجیل برای قرب روش وسبك (Evengils synoptiqus) نامیده میشود.

انجیل یوحنا که در آخر سده اول مسیحی برشته تحریر درآمد درافز (١٧) که قسمتی از خاك یونان است نیز نوشته شد.

بهر حال انجیل سبب شد که زبان فلسفه پایدار بماند وکنیسه باحفظ زبان یونانی آثار بزرگترین افراد بشررا برای نوع بشر محفوظ داشت (ص٤٧ لاروس هفت جلدی لغت انجیل)

دسته ای دیگر در خاك شام در حران زیست میکردند که صابئون نامیده شده اند واین کلمه در قرآن مجید دومرتبه ذکر شده این قوم کوچك فریفته فرهنك یونان بودند بقسمی که رجال اساطیری یونان را ازقبیل آغاثاذیمون Agamemnon که پهلوان داستانی همر وازابطال جنك ترواميباشد موردتكريم وتعظيم قرارميدادند وزبان يونانی را درمدارس خودتدریس میکردند وحران خانه یونانی باخوانده میشد.

اما آیا حرانیان با صائبون عراق یکی هستند یا مقصود قرآن از صابئین غیر از حرانیان است موضوع دقیقی را تشکیل میدهد واینجانب در مقدمهٔ آثارالباقیه بیرونی تحقیقاتی در اینموضوع کرده‌ام وابوریحان هم در مذهب آنها بحث مفیدی دارد که اگر کسی تشنه فهم این مطالب است بآن سرچشمه هدایت میشود.

بعقیده فرند (Freind) رازی زبان یونانی میدانسته و معلومات طبی وشیمیائی خویش را از اصل کتب یونانی اخذ میکرده و مؤید این عقیده آنست که یکی از کتابهائی رازی بعقیده ابن ندیم کتابی است که رازی آنچه از آثار جالینوس را که حنین بن اسحاق ترجمه نکرده درآنجا یاد آوری کرده (کتاب فی استدراك مابقی من کتب جالینوس ممالم یذکره حنین) ونیز رازی کتاب شعری داشته بنام (قصیدة فی العظة الیونانیة) والبته کسیکه برحنین بن اسحاق که شیخ المترجمین است خرده میگیرد وکتاب هائی از جالینوس بدست می آورد که اوترجمه نکرده وخبر نداشته لازم دارد که زبان یونانی بداند

---

(١٤) - Marc یکی دیگر ازحواریون ونگارنده انجیل مرقس.

(١٥) - Claude یکی از امپراطوران رم که ما اورا کلودیوس می خوانیم و بر خلاف میل سنا باکمك سپاهیان بسلطنت رسید.

(١٦) Luc یکی دیگر ازحواریون نویسنده انجیل لوقا

(١٧) — Ephèse یکی از دهایالت یونان.

و نیز قصیده‌ای در مواعظ یونان گفتن موید اینمطلب است .

رازی از آغاز تحصیل در بغداد میزیسته و بغداد شهری بوده که هر کس بآسانی میتوانسته یونانی را ازمسیحیان بیاموزد .

دکتر گر نکوی آلمانی مصحح دائرةالمعارف عثمانی درحاشیه کتاب جواهرشناسی بیرونی که ازنفائس کتب است میگوید چون بیرونی کلمه مالیخولیارا مالنخولیا گفته که صحیح آن است یونانی میدانسته ولی این عقیده صحیح نیست زیرا بیرونی مسلماً یونانی نمی‌دانسته ودر کتاب الهند درصحت ترجمه قسمتی از کتاب طیماوس تردید میکند ومیگوید مترجمین نتوانستند مقصود افلاطون را از کلمه سکینات برای ما شرح دهند و باین سبب ما هم همان کلمه را بدون فهم معنی و مقصد افلاطون ذکر میکنیم (ص۷) ولی چون زبان سانسکریت میدانسته ترجمه هائیکه در عهد مأمون از سانسکریت شده انتقاد میکند چنانکه فزاری ویعقوب را مورد انتقاد قرارمیدهد . ص ۲۱۱ :

بعلاوه رازی درطب روحانی که پل کراوس تازگی بطبع رسانیده مالنخولیا نوشته وبا ملاحظه رساله فهرست مطبوعه دررساله آثارالباقیه اطلاع بیرونی را از کتب رازی میدانیم و اطباء اسلامی هم مالیخولیا را مالنخولیا نیز میگفته اند . ص ۳۰ طب هندی مطبوعه هند .

نهضت علمی اروپا هم بعینه نهضت علمی اسلامی است ودر قرون وسطی اززبان عربی کتب زیادی بلاتین ترجمه گشت ریموند که رئیس اساقفه شهر طلیطله است دونفراز علمای مسیحی را امر کرد که نوشته‌های ابن سینا را بلاتینی بر گردانند ص ۳٦۵ ج ۲ تراث الاسلام بقلم آلفرد گیوم.

یعقوب کندی را مأمون در دارالحکمة برای ترجمه دعوت کرد ازاینجادانسته میشود که او زبان خارجی می‌دانسته اما چون کتب فلسفه قسمت زیادی ازسریانی ترجمه شده معلوم نیست یعقوب کندی از مترجم یونانی بوده یا مترجم سریانی ولی بظن قوی از سریانی ترجمه کرده .

اروپا در شناختن ارسطوخود را مدیون ابن‌سینا میداند واگرچه کتب ابن‌رشد نیز ارسطو را باروپا شناساند ولی چند قرن پس از آنکه ترجمه کتب ابن‌سینا دراروپا رواج داشت .

ابن سینا مردی فوق العاده باهوش بوده ازمیان سن توما (۱۸) وسن اگوستن(۱۹) و

---

(۱۸)- Taumas d'Aquin ۱۲۲٤-۱۲۷۷ یکی ازفلاسفه مشائین درقرون وسطی میباشد.

(۱۹)- saint Augustin یکی ازفلاسفه اسکولاستیك اروپاست واین فیلسوف با بن‌سینا خرده گرفته که عقل فعال را که مدبر جهان طبیعت وبخشنده فکر است غیر از خدا دانسته و بعقیده اگوستن عقل فعال از خدا جدائی ندارد .

آلبرت کبیر(۲۰) شاگردان مسیحی ارسطو وفارابی وابن رشد شاگردان مسلمان ارسطو از همه باهوش‌تر است واگرچه فلسفه اوزاده فلسفه یونان است ارج وبهای ابن‌سینا از بسیاری فلاسفه که فلسفه‌ای مستقل داشته‌اند بیشتر است .



(۲۰) - Albert legrand آلبرت کبیر ازفلاسفه اسکولاستیك می باشد و برای ابن سینا فزون از حد احترام قائل بود . ودر مونع تدریس کتب شیخ جامه عربی که زمان بوده مسی‌ پوشیده . ۱۲۸۰–۱۱۹۳

نظری بتاریخ زندگی ابن سینا

کودکی که حسین نامیده شد درخانواده‌ای اسماعیلی که در بخارا زیست میکردند ازمادری که ستاره نام داشت. زائیده‌شد .

اگر لاپلاس معتقد است که ستارگان از آفتاب جدا گشته اند در اینموردآفتاب از ستاره جدا شد . عبدالله پدر ابن سینا (۱) از اهل بلخ بودکه از زادگاه خودبشهر بخارا پایتخت سلاطین سامانی کوچ کرد و بازنی ستاره نام‌از مردم دهکده افشنه‌ازدواج کرد و از این وصلت فرخنده آن فرزند شهیر بوجود آورد .

نغمهٔ ناسازگاری که دراین ارکستر شنیده میشود این است که ابن سینا ترك‌بوده و این ظن ناشی ازآنست که‌امروزجمعی درنقشه‌های جغرافیائی بخارا را جزء ترکستان ذکرمیکنند که بنابراین عقیده ابن سینا ترك میشود .

عقیده مذکور ناشی ازجهل بتاریخ وندانستن جغرافیای طبیعی ایران است و اگر امروز بخارا وبلخ جزء حکومت ایران فعلی نیستند لازم نمی‌آید که‌نژاد مردم بخارا و بلخ هم‌عوض شده باشد .

بخارا زادگاه شیخ ازشهرهای خراسان است که امروز ازخاك ایران جداگشته .

یاقوت درمعجم البلدان حدود خراسان راکه ذکرمی کند عقیده بلاذری که سمرقند وفرغانه را هم جزء خراسان دانسته تخطئه می کند وحد شمالی خراسان را نهر جیحون می‌شمارد وخوارزم را خارج ازحد خراسان میداند .

معتقدین بعقیده مزبور کتب شیخ را مطالعه نکرده بودنـد که به بینند حکمت علائی فارسی است و شیخ در فصلی که درطبیعیات ازاحوال بلاد مسکونه گفتگو میکند میگوید عربی درماه اردی بهشت وخرداد به بخارا آمد ومردم ازگرما درستوه بودند و او ازسرما که از این جمله معلوم میشود که در زمان شیخ یعنی تا قرن چهارم هجری ماه های عربی درخراسان اشتهارنداشته‌وهمچنین شیخ درالهیات شفا میگوید: **(من کان من الناس بعید عن تلقی الفضیلة فهم عبید بالطبع مثل الزنج و الترك)** یعنی

---

(۱) بیرونی در رسالهٔ تحدید نهایات اماکن اورا ابوعلی سنوی خوانده‌و من جزاین مورد جای دیگر ندیده‌ام که شیخ سنوی خوانده شده باشد .

آنانکه ازقبول فضیلت دورند بالطبع برده وغلام میباشند مانند زنگیان وترکان .

مردم ترک زبان ایران تصور نکنند که کلمه ترک آنان را نیز شامل میشود ، چه زبان آذربایجان آذری بوده و زبان فارسی که زبان دل وقابل است دقیق ترین ارتعاشات روح را بیان سازد تا سواحل دریای سیاه وماوراء جبال قفقاز میدان گفتگو داشته و از آذربایجان دو شاعر شهیر مانند نظامی گنجۀ وخاقانی شیروانی برخاسته اند که درعهد آنان درشیروان و گنجه همه مردم فارسی گفتگومیکردند .

زندگی ابن‌سینا همواره مانند دریا مضطرب بود که زمانی بی تلاطم نمیگذرانید ولی درخلال این احوال وقت را غنیمت‌شمرده وکتب جاویدخود را تألیف کرد .

درآغاز شباب شیخ‌الرئیس در دربار نوح بن‌منصور سامانی بطبابت مشغول شد و چون پادشاه سخت رنجور شد و شیخ او را معالجه کردبسیار مورد توجه قرار گرفت کتابخانه سلطنتی در اختیار او گذاشته شد و آنچه شیخ در همه عمرمیدانسته‌همان بود که درآنمدت‌یادگرفته وخود اواین مطلب راچنین گفته است .

محمودغزنوی که مردی جهانگشابود بقصد انقراض سامانیان ببخارا حرکت کرد و بدست او این سلطنت ایرانی برچیده گشت . ابن سینا باغزنویان روی خوش نشان نمیداد یا آنکه در دربار آنان هم علم و هنر مقامی رفیع داشت شیخ‌از دربار غزنوی اعراض کرده بدربار علی بن مأمون خوارزمشاه روی آورد .

باز هم محمود غزنوی بسوی خوارزم حرکت کرد وسلطنت خوارزم رابرچید و شیخ مجبور بترک آن دیار شد این‌باره از خوارزم بسوم گرگان‌حرکت کرد .

قابوس که مردی دانشمند و دانش دوست بودم قدم شیخ راگرامی‌داشت وابن‌سینا زمانی در آن شهر آسوده گذرانید درباره اینکه آیا شیخ در گرگان اقامت داشته یا نه میان مؤرخین اختلاف است و اخیراً در قانون مسعودی (۲) دلیلی بدست آوردم که مسلم میدارد شیخ مدتی درگرگان‌اقامت گزیده .

ابوریحان میگوید که ابن‌سینا بامر زرین‌گیس دختر شمس‌المعالی مأمور شد که عرض و طول و گرگان را استخراج کند و روشی را که ابن سینا بکار برده مورد انتقاد بیرونی قرار میگیرد .

بنابراین مسلم میشود که شیخ درگرگان اقامت داشته و گرنه کسی که‌از خوارزم

---

(۲) قانون مسعودی مهمترین کتاب ریاضی ابوریحان است و در عصر ناصرالدین شاه در ایران نسخه‌ای وجود داشته و نویسندگان نامه دانشوران در دست داشته‌اند و بعد آن یك نسخه هم از دست‌رفته و درداوری‌یا این کتاب‌موجود است‌اخیرا عالم و دانشمند ترکیه‌زکی‌ولیدی توغان قسمتی از آنرا بطبع رسانیده و از سه رساله دیگر بیرونی سه قسمت انتخاب کرده و مجموعا در یك جلد انتشارداده ونمی‌دانم این چه‌سلیقه ایست که کتب علمی را مثله سازند وچرا دانشمند نامبرده یك کتاب را کاملاچاپ نکرده است .

بری رود ودر گرگان نماند چگونه میشود که عرض و طول آن بلد را استخراج کند و استخراج عرض وطول فرع براقامت در آنشهر می باشد وپس ازعزل قابوس ابن سینا بقصد یافتن جایگاه امن که چند روز زندگانی را بفراغ بال بگذاراند بری حرکت کرد مجدالدوله دیلمی و مادرش باروئی باز شیخ را پذیرفته مجدالدوله گرفتار مالیخولیاشد و شیخ او را علاج بخشید .

ابن سینا رفته رفته در دربار آل بویه پایه‌ای بلند یافت و در عهد شمس‌الـدوله بوزارت رسید و بعداً خلع شد و مدتی در اثر سعایت ساعیان در قلعهٔ فردجان محبوس گشت و پس از رهائی از زندان درسفری که از اصفهان بهمدان میآمد در بین راه دچار قولنج شد و باحال نقاهت بهمدان آمده و در جمعه اول رمضان چهارصدو بیست‌وهشت هجری درسن پنجاه وشش سالگی جهان را بدرود گفت و همدان برای آفتابی مغرب شد که مشرق آن خاك بخارا بود .

ای مرد بزرك ! که برخلاف ایام حیات هزارسال است دور از کشمکشهای سیاسی آسوده دربسترلحد خفته‌ای دراین ده‌قرن پادشاهان جهانگیر و جهانگشا در کشور تو بسیار پیدا شدند و سلطنتهائی یکی پس از دیگری تشکیل دادند وهریك برای اطفاء شهوت خویش مردمی را از دم تیغ گذراند و شهرها را باشك و خون کشید ولی همه آنان محو شدند و اثری از آنان نماند تنها تو بودی که آثارت باقی و پایدار ونامت زینت بخش سرلوحهٔ قرون بود .

زمانی که مرا از تو جدا میسازد هزار سال تمام است که زمانی بس‌طولانی است ولی از زمانی که میان تو واستادت ارسطو بود کمتر است و همانطورکه تو نقد عمر را در فهم مقصد ارسطو خرج کردی من هم که ازهم نژادان توهستم وبا تو همخون و همزبانم ایام شباب را در فهم مقصود تو تمام کردم وپس از هزارسال که بهترین قسمت شفای توبزبان بیگانگان بود بزبان مادری‌تو برگردانیدم .

روزی که شروع بتدریس کتب تو کردم مویم بشب تار و مشك تتار طعنه میزد اکنون درکنار آن شب صبح راستین دمیده وآن مشك کافور گشته بااینحال آتش‌شوق سوزان ترشده وهرگز خاموش نمیشود مگرآنکه کانون این آتش که جان کوچك من است خاموش گردد .

این عشق که در سراست مارا روزی بـرود کـه سر نبـاشد

فهم مقاصدترا کارآسانی میدانستم ولی پس‌ازصرف بیست سال عمر هنوزآنطور که باید وشایدمقاصدترا درك نکرده‌ام .

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول

جانم بسوخت آخر در کسب این فضائل

مقایسه بین علم‌النفس ارسطو و علم‌النفس شفا

من در این شهر بزرگ که در دامنه البرز گسترده شده ومردمی غافل وخودپسند را درآغوش کشیده‌هرچه جستجو کردم‌از کتب ارسطو جزچند جلد منطق بدست‌نیاوردم که در یك صفحه متن یونانی و مقابل آن درصفحه دیگر ترجمهٔ فرانسه‌اش را چاپ کرده بودند این‌چند جلد یافتهٔ من یك قسمت شعر و دیگری قسمت خطابه منطق بود که با قسمت شعر ومنطق شفا که هنوز بچاپ نرسیده مطابق کردم وبسیاری ازمطالب مفید را درآن دو کتاب یافتم که‌درشفا نبود وعقیده‌ام براین شد که ماهم مانند اروپائی هاباید یکدوره کتب ارسطو را از نو بزبان پارسی ترجمه کنیم .

سمع‌الکیان یاسماع طبیعی و کون وفساد ارسطو هم که دو کتاب ازطبیعیات شفا را تشکیل‌داده بقلم لطفی‌احمد که وقتی رئیس دانشگاه مصر وزمانی وزیرخارجه کشور مصر بود ازترجمهٔ فرانسه بعربی گردانیده شده که مکرر باشفا تطبیق کردم ودرشفا چندان مطلب زائدی نیافتم .

بسیارمایل بودم که روانشناسی ارسطورا هم بدست آوردم خوشبختانه موقعی که مشغول طبع کتاب بودم بمقصود خودنائل شدم ودونفر از دانشمندان مصر این کتاب‌نفیس را از متن فرانسه وانگلیسی که ترجمه یونانی است بعربی ترجمه کرده‌اند .

و نیز کلیات فلسفه ابن رشد که از دیرباز خطی بود و ارنست رنان کتاب را در کتاب ابن رشد مطالعه کرده بچاپ رسیده وبدست آوردم وچون ابن رشد نسبت‌بارسطو وفادارتر بوده وازروی ترجمه های ثامسطیوس واسکندررا فریدوسی، دوتن مفسر کتب ارسطواقوال‌ارسطورا نقل کرده برای‌تشخیص کتاب‌علم‌النفس شفا وتعیین ارزش واقعی آن مقایسه دو کتاب باکتاب‌علم‌النفس شفانتایج سودمندی داد که بطن اغلب در تاریخ‌فلسفه عائدکس نگشته وکاملا تازگی دارد .

کتاب دیگری که برای مطالعه آن درقسمت کاری که پیش گرفته‌ام بسیار مفید بود ترجمه علم‌النفس ارسطو میباشد بقلم افضل‌الدین کاشی استاد خواجه طوسی که ازترجمه عربی افضل‌الدین بپارسی ترجمه کرده واین دانشمند دوست داشته بزبان پارسی چیز بنویسد ورباعیاتی هم بس حکیمانه از او بوده است که چاپ شده .

این کتاب هم برای مقایسه علم‌النفس شفا با افکار ارسطو بی تأثیر نبوده ولی با آنکه در نوع خود ترجمهٔ افضل الدین منحصر بفرد است بدرد امروز نمیخورد زیرا عبارت آن کهنه واز فهم عموم مردم دور است و برای روشن شدن مقصود قسمتی از آن نقل میگردد.

المقالة الثانیه دانای یونان چون پرداخت از بیان بطلان گفتار این گروه در نفس: هم آنکه نفس را جسم گفت وهم آنکه گفت از ایتلاف تن حادث شده و هم آنکه گفت از قبل مزاج تن خیزد پس گفت بنگریم وبازجوئیم تا نفس یك گوهر است وقوتهای او بسیارند یا در ما نفس های بسیارند مختلف گوهر.

افضل الدین میخواهد دراینجا دومطلب را ترجمه کند یکی اینکه عقاید حکمارا در حقیقت نفس بیان کند ودیگر اینکه آیا یکنفس درکالبد ما میباشد وقوای گوناگون دارد یانفوس مختلفی در ما موجود است واین مطالب را در ترجمه حاضر بعبارت نو از زیرچشم میگذرانید.

فصل دوم — در یادآوری اقوال قدما در حقیقت نفس ونقض گفتارایشان. برخی ازقدما نفس را جسم دانسته (سطر ۱۷ صفحه ۱۰) برخی دیگر از ایشان براین شده‌اند که نفس تالیف ونسبتی بین عناصر است (سطرسوم و چهارم صفحه ۱۷) فصل هشتم. آراء مشهور در ذات نفس وافعال آن مختلف است یکی این است که گفته‌اند ذات نفس یك چیزاست وتمام افعال خویش را بتوسط اختلاف آلات انجام می دهد.

با مقایسه این دو ترجمه معلوم میگردد که کدام یك روشنتر است.

از تمام قسمتهای ترجمه افضل‌الدین بعیدترازفهم جملهٔ (مختلف گوهر) است که‌در اصل گوهر مختلف بوده واضافه مقلوب است مانند سرخ گل ومهتاب شب که ازچند تن یکی متوجه این جمله نمیشود و باید فاء کلمه مختلف را سکون دهند وحال‌آنکه من خود ازاکثرمردم شنیده‌ام که بکسر فاء میخوانند.

کتاب علمی باید بعبارت روشن نوشته شود تا براشکال مطلب اشکال عبارت افزوده نگردد.

علم‌النفس شفا درحقیقت دنباله کتاب قانون است وفن اولیه ابن سینا که در تمام ادوار زندگی آنرا تمرین وممارست کرده طب بوده از اینرواین کتاب از تمام کتابهای شفاکاملتر است علم‌النفس ارسطونهالی بوده که دراثرفکر عمیق ابن‌سینا آن‌نهال را در این کتاب درختی تناورمیبینیم وپس ازگذشتن ده قرن تمام امروزکه این کتاب‌ازنظرشما میگذرد کتابی نو وعصری است وچون مقالهٔ‌سوم آن که وارد بحث رنك ونوروومسائل طبیعی شده بود مانند سماع طبیعی فقط جنبه تاریخی داشت وبدرد امروز نمیخورد من دراین ترجمه آن مقاله را حذف کردم واگر کسی مایل‌است آن مقاله را هم بداندبترجمه

اول رجوع کند .

مسائلیکه درحقیقت نفس دراین کتاب ذکر شده باآنچه برگسون درفرانسه منادی آن بود تطبیق میشود وموضوعاتی که در حقیقت حس گفته شده مانند تحقیقات درحس لامسه وحس شامه بحد اعجاز است .

امروز دسته‌ای زیادازفلاسفه ویتالیست نامیده میشوند (vitaliste) که معتقدند حیات در بدن از روح پیدا میشود که نامش راکمال گذاشته‌اند (Antéléchie) ودر فصل اول اینکتاب تعریف کمال اول و کمال دوم بتفصیل ازنظرشما خواهد گذشت .

همانطور که گفته شدابن سینا درحقیقت‌طبیب بوده وشهرت او درطب عمده‌مربوط بهوش وافر و استعداد خداداد او بوده معالجه ای که ازخواهرزاده قابوس کرد بحذاقت دریافت‌که این جوان عاشق است همانطور معالجه است که پزشك عالیقدر از فروید نام آنرا تداوی روحی گذاشته

ابن سینا مانند فروید یا بعبارت صحیح فروید مانند ابن‌سینا عقیده داشت که علمای نسج شناسی و فیزیولژی انسانرا نمیتوانند تشریح کنند بلکه قسمتهای تشریح ناپذیر انسانی که ضمیر اورا تشکیل میدهد بیشتر ازآنقسمت است که تشریح شده و فقط باید با تجزیه وتحلیل افکار مریض علت ناراحتی او را یافت .

ابن سینا معالجه بابرق رامبدانسته اما چون در آن عصر الکتریسته کشف نشده بود مریضی که باید بابرق معالجه‌شوداورا با تماس گرفتن با ماهی رعاده معالجه‌میکردند.

دراقیانوس هند نوعی ماهی موجود است که عربها نام‌آنرا رعاده گذاشته‌اند زیرا این ماهی لرزشی‌دربدن ایجادمیکند. ابن‌سینا درکتاب قانون میگوید اشخاصیکه بضعف اعصاب مبتلا هستند باید این ماهی را در دام زنده گرفت وعصائی بدست آنان دادو سرعصابر بدن‌ماهی گذاشته‌شودلرزشی که‌دربدن آنها پیدامیشود آنانرا شفا خواهدبخشید

امروز با ساختن‌الکتر وشوك ازماهی رعاده مستغنی گشته‌ایم وبدون شك این طرز معالجه ازخصائص طب هندی بوده وگرنه یکنفر ایرانی چه میداند که ماهیهای دریای هند چه خاصیت دارد .

ارسطو برای حس لامسه چهار چیز را بیشتر قابل ادراك نمیدانست که عبارتند از حرارت ، برودت ، رطوبت ، یبوست ابن رشد هم که بفلسفه ارسطو بیشتر ازابن‌سینا وفادار بوده همین چهارچیز را قابل ادراك میدانسته و ابن سینا ثقل ، خفت ،خشونت، وملاست را نیزبرمدرکات لمس افزوده .

ارسطو تصور میکرده که لذتی که حس‌ازمحسوس میبرد درخود حس‌است ابن‌سینا این موضوع را تحلیل کرده ومعتقداست‌حس‌لامسه‌وشامه ذائقه درخود حس استولی‌لذت چشم‌وگوش که‌دوعضوحس بینائي‌وشنوائی هستند درخودآن‌ها نیست باین‌معنی که ما وقتی منظرهٔ زیبائی می‌بینیم‌یاآواز دلپسندی می‌شنویم لذتی که در ماپیدا میشود درخود چشم

وگوش بلکه‌درجان خود از آن منظرهٔ دلفریب و آن آواز بهره‌مند میشویم .

وحال آنکه از سه محسوس‌دیگر نفس لذت می‌برد اما ظرف لذت خود آن‌حواس است واین تحقیق دقیق شایان‌آفرین است .

ابن‌سینا در پایان‌فصل اول مقاله‌اول کتاب حاضر اشاره‌ای بتجرد نفس میکندباین عبارت (باید انسان‌تصور کند که آیادفعته بطورکامل‌آفریده شده بکلی چشم اوازمشاهده اشیاء خارجی محجوب است ودر هوائی پائین میرود که فشار هوا باو صدمه نمیزنند تا محتاج بلمس‌شود بچیزی هم برخورد نمیکنه وچیزی را هم احساس نمیکند سپس‌انسان باید تأمل کند که آیا در این حالت خود او برای اوثابت‌است درحالیکه هیچیك ازاعضاء ظاهری وباطنی وقلب ودماغ وهیچیك از موجودات خارجی برای او ثابت نیست وفقط خود را حس میکند بی‌آنکه عرض‌وطول وعمقی برای خود قائل شود واگرهم دراین حالت دستی یاعضوی تخیل میکند جزء ذات خود تصور نمیکند بنا بر این انسان برای خودظاهر است بی‌آنکه در این حضور ببدن نیازمند باشد .

دکارت هم همین دلیل را از ابن سینا گرفته ومی گوید (آنگاه با دقت مطالعه کردم چه هستم ودیدم می‌توانم قائل شوم که مطلقا تن‌ندارم وجهان‌که من‌درآنجاباشم موجود نیست .

اما نمی‌توانم تصور کنم که خود وجود ندارم بلکه بـرعکس همینکه فکر تشکیل درحقیقت چیزهای‌دیگررا دارم ببراهت ویقین‌نتیجه میدهد که من موجودم ازاین‌رودانستم که من جوهری هستم که ماهیت یا طبع اوفقطفکرداشتن است وهستی او محتاج بمکان وقائم بچیزی مادی نیست وبنا براین انسان یعنی روح (نفس)که بواسطه اوآنچه‌هستم هستم‌کاملا از تنم متمایز است بلکه شناختن اواز تن‌آسان تراست واگر هم تن نمی‌بود همان بود که هست.)

نقل از ترجمه فروغی

ایندوقسمت معلوم میسازد که دکارت عبارت شفاراکمی تغییر داده وپوشیده نماند این دلیل در روانشناسی ارسطو نیست واز خصائص علم‌النفس شفا میباشد.

دکارت‌برای احساسات انسان قائل است که کیفیات محسوسه همان طور که ادراك می‌شود در خارج وجودندارد وممکن است حواس ماآنکیفیات‌را باینصورت که درك‌می‌شود درآورده باشد یعنی معلوم نیست قند همین‌طور که من آن را شیرین تصورمی کنم در خارج هم همین‌طور باشد .

ابن‌سینا پیش ازدکارت بچند قرن این حقیقت راکاملترشرح داده ومی گوید.

(شرط چیزیکه محسوس بالذات است‌این نیست که ما آن‌را بدون انفعال ازناحیه آن احساس کنیم‌زیرا چیزیکه گرم است مادام که تولید حرارت نکند حس نمی‌شود ودر حقیقت کیفیتی که درمحسوس است‌احساس نمیگردد بلکه‌آنچه‌از محسوس در حاسه‌احداث

شده حس می گردد،

خلاصه ، فلسفهٔ دکارت قسمتی ازعلم‌النفس شفا میباشد که تغییروتبدیل یافته.

ابن‌سینا یك‌موضوع کوچك‌را که در کتاب‌ارسطومیدیده باندازه‌ای بسر آن تفریع میکند وشرح وبسط می دهدکه بکلی چیز دیگرمیشود از اینرو ابن‌سینا را می توان فیلسوف گفت زیرا عقاید خاصهٔ بسیار دارد ولی ابن‌رشد را با همه دقت نمی توان فیلسوف گفت .

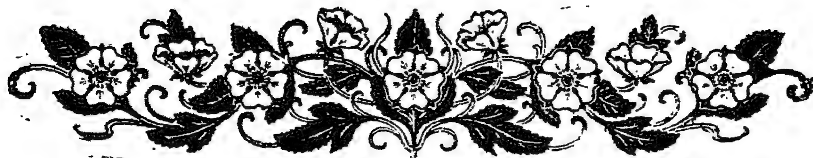
فارابی‌هم در طرز فکر با ابن رشد شبیه است بسیار خشك و جامد ومقلد بوده و فقط رسائل‌خویش را به بیان گفته های ارسطو اختصاص‌داده در رساله عقل که ازبهترین وسائل اواست میشمارد که ارسطودر چند جا وچندکتاب نام عقل را برده ودر هرکدام چه مقصودی از این نام داشته !.

ابن‌سینایك ایرانی کامل بوده خاصیت نژاد فارسی راکه تطور فکر ووسعت‌خیال باشدکاملا دارا بوده .

بنا بر این ما اگر فلسفه ابن‌سینا راگاهی آمیخته با افلاطون جدید وزمانی آکنده از افکاراوببینیم نباید توقع داشته باشیم که‌چرا از دائره افکار ارسطو پا بیرون گذاشته

اروپائی‌ها ابن رشد را مفسر مورد اطمینان قرار داده‌اند . و در این لقب تعریضی با بن‌سینا می باشد که در تفسیر کتاب ارسطو مورد اطمینان نیست .

من‌هم این معنی را تصدیق میکنم که افکار ابن سینا با افکار ارسطو بسیار فرق دارد ولی فیلسوف ملزم بپیروی از یك فلسفه خاصی نیست .



ابن‌سینا متجاوز از دوهزارجلد کتاب که بیشتر آن ترجمه بوده‌در دسترس داشته و کتاب شفا مجموعه‌آن‌آثار است.

مدارك كتاب شفا

فارابی، کندی، عیس‌بن زرعه، یحیی‌بن‌عدی، اخوان‌الصفا رویهم رفته بیش ازپانصد رساله داشته‌اند که تمام در دسترس ابن‌سینا بوده وبرای‌آنکه بتوان مدارك شفا را دقیق تر بدست آورد باید همه رسائلی راکه مترجمین عصرعباسی که از سی تن متجاوزند ازفهرست ابن‌الندیم وتاریخ‌الحکماء قفطی بدست‌آوردو کتبی‌راهم که برخی از فضلای قرن‌سوم وچهارم نگاشته‌اند برآن افزود تا بتوان بطور تقریب گفت که شفا خلاصه چند کتاب ورساله است .

اینجانب تمام‌کتب ترجمه را برای کمی وقت نتوانستم جمع بزنم که چه مقداراست واینکه مدارك، شفا را دوهزار جلد حدس‌زدم در ذهن خود کتب ورسائل مترجم را جمع زدم وتصور میکنم از دوهزار جلد بیشتر کتاب ورساله از نظر ابن‌سینا گذشته.

انشاء این کتب ورسائل که‌هرکدام بهاسلوبی خاص نگاشته شده بود کار آسانی نبوده‌وابن‌سینا با نوشتن شفامارا ازمطالعه دفاتر پراکنده ورسائل‌متفرق بی نیازساخته.

با آنکه نویسنده شفا مائل بوده همه معلومات فلسفی عصر خویش‌را فرا گیرد و وآنچه راکه ازحکمای یونان واسکندریه رسیده دریك دوره کتاب گردآورد کاملا باین مقصود نائل نگشته وعلت این‌عدم موفقیت آن‌استکه بیش‌از اختراع چاپ ازهر کتابی‌چند نسخه بیشتر در دست نبوده که ای بسا یك مردجوینده‌که بضاعت مالی‌هم داشته عمری‌را درآرزوی کتابی می‌گذرانیده ونمی‌یافت . بعلت مذکور بسیاری از کتب معدوم گشته‌وجز نامی ازآنها باقی نمانده مانند بسیاری‌ازرسائل کندی وبرخی ازکتاب‌های ابن‌سینا مثلا وزن مخصوص اجسام راکه ارشمیدس کاشف آن است وراذی . بیرونی از نو بسیاری از جواهر وفلزاترا سنجیده ووزن‌آنرا تعیین کرده بودند در کتاب‌شفا اثری از آن‌نیست.

همچنین‌آینه‌های مقعرکه ارشمیدس نیز سازنده‌آن است وکشتی های مهاجمین‌را باآن وسیله در میان دریا سوزانید در شفالازم بوده که ذکرشود وحال‌آنکه ابن هیثم درآینه‌های محدب ومقعر رسائلی نوشته .

بنی موسی بن‌شاکر در مکانیك کتابی نوشته اند که حاوی مسائل مهمه است و در

شفا آن موضوعات ذکر نشده . همچنین ابن‌سینا معتقد بوده که جسم برای سنگینی که دارد سقوط میکند وحال آنکه پیش از اوثابت بن‌قره بجاذبه اعتقاد داشته ومی گفته است اگر زمین را بدونیم کنند وآن‌دونیم‌را بشرق وغرب برند ورها سازند این دونیم حرکت کرده ودر میانه جوبهم خواهند رسید .
ابن سینا زمین را ساکن می‌دانسته ودلیل آورده که اگر زمین حرکت کند سنگی را که از لب دیوار بزمین‌پرتاب کنیم کمی آن طرف‌تر خواهدافتاد ومرغی که میخواهدبدرختی بنشیند کمی آن سوترخواهدنشست زیرا درخت از نزدآن مرغ حرکت کرده وآن‌سوتر رفته و حال آنکه ابوسعید سجزی نوعی اسطرلاب ساخته بود که بیرونی در کتاب (الاستیعاب‌فی‌معرفةالاسطرلاب)می گوید بادیدن‌آن شخص‌یقین پیدامیکند که جزبحرکت زمین نمی توان قانع شد و فقط از مثل بیرونی کسی تعجب میکنم که چرا این آلت عجیب را توصیف نکرده که‌آیندگان که ازدیدن آن محروم مانده‌اند بتوانند این‌حقیقت را تصور کنند .
ابن سینا در کتب ریاضی شفااز ظل وظل تمام وقطرظل و قطر ظل تمام بحثی نکرده واز این کشف بزرك که مولود فکرریاضی ابوالوفای بوزجانی است و قدرتی تمام بعلم مثلثات مسطحه وکروی بخشیده خبری نداشته .
بدلائل مهمی که در تاریخ ریاضی داریم یونانیان در مثلثات جزجیب وجیب تمام خط دیگری تصور نمیکردند و کتاب مجسطی وکتب ریاضی آنان که در دست است مؤید این عقیده است ولی ابوالوفای بوزجانی چهارخط مذکوررا برآن دوخط افزوده و البته نزد آشنایان بعلوم ریاضی مسلم است که این چهار خط چه قدرتی بعلم مثلثات داده است .
یکی ازشاه‌کار های علمی که‌درعصرما نگاشته‌شده تاریخ‌ریاضی غلامحسین‌مصاحب است که جبر خیام را بضمیمه آن تاریخ باترجمه پارسی دانشمند مزبور انتشار داده و و راجع به ترقی مثلثات وارزش فکر بوزجانی بحث مفیدی در بسط و تکمیل مثلثات آنکتاب دیده میشود .
نصیرالدین طوسی کتابی درمثلثات دارد که از افتخارات نژاد ایرانی استواین کتاب راسلطان عبدالحمید دراستانبول بطبع رسانید ودرآن کتاب علامه طوسی‌میگوید بدون‌شك چهارخط مثلثاتی‌مذکور ازابوالوفای بوزجانی است .

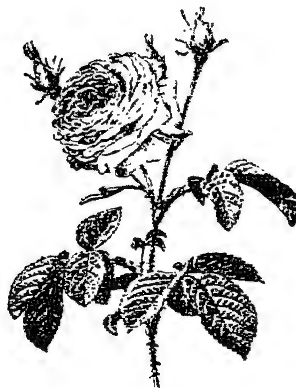
---

(۱) ابوالوفای بوزجانی یکی از وزراء آل بویه است و ابوحیان توحیدی کتاب الامتاع‌و المؤانسته را باو اهداءکرده وکتاب مزبور که بیش ازهزارسال پیش نگاشته‌شده و نویسنده نیشابوری بوده است دو نفر اساتید دانشگاه مصر آنرا اصلاح کرده‌اند و پل‌کراوس آلمانی آن دواستادادبیات عرب را انتقاد کرده وبا توجه باین انتقادات هوش اروپائی وپشت کار دیده می شود که چه اندازه است .

ابن سینا در فصل دوم مقاله سوم علم النفس شفا که در نور بحث کرده میگوید شعاع درجسم مقابل دفعتاً حادث می گردد وچون از چیزی که بالا تراست حادث میشود توهم میگردد که شعاع از بالا بپائین فرود می آید وعقیده دائر بحرکت شعاع را در این فصل باطل میسازد .

ابن‌هیثم درکتاب مناظر که کمال الدین پارسی تلخیص کرده دلائلی برای حرکت نور آورده ابن سینا برای شعاع خورشید حرارت قائل نبوده ودرفصلی که ازاحوال بلاد مسکونه گفتگو می کند (ص ۲۵۷ طبیعیات) می گوید (شعاع شمس‌جسم یا نیروئی که از آفتاب بزمین منتقل شود نیست بلکه شعاع چیزی است در جسم مقابل قابل ضوء بشرط آنکه جسم شفاف متوسط گردد ودراین حال شعاع آنا حدوث می یابد وجسم قابل برای حرارت چون مضئی شود گرم میگردد وهراندازه که اضائه شدید ترباشد حرارت اشتداد می یابد) ولی ابن‌هیثم برای خودآفتاب حرارت ذاتی قائل بوده وابن‌سینا دراین مطالب درست از ارسطو تقلید کرده و درفصلی که ارسطو از مرئی سخن میگوید همین عقاید را اظهارداشته ولی ابن هیثم بمسائل جدیدی نائل گشته

ابن‌سینا برای آتش زیرملك قمرمکانی قائل بوده که این آتش بافلاك قمرمماس است وکره آتش‌روی کره هوا قرار داردکه فلك آتش‌نامیده میشود وعلت اعتقاد این‌فرضیه عجیب آن‌است که شهب ونیازك که ما آنهارا درآسمان محترق می بینیم به عقیده قدماء بخارات متصاعد اززمین بودند که چون بفلك آتش‌رسیدندآتش می گرفتند ولی ابوریحان منکرکره آتش است . ص ۳۰۰ ترجمه آثارالباقیه



مقام علمی فروغی وخدمت او بفلسفه

ازبرای یك کشور سبب افتخار است که زمامداران آن دانشمند واهل علم و ادب باشند بدینجهت با فساد دستگاه حاکمه اگریك تن هم بنور علم روشن شده باشد باز وجود او مغتنم است .

محمدعلی فروغی در حجر پدری ادیب تربیت شد و از کودکی باشعر وادب آشنا گشت. قاجاریه شعروادب را دوست میداشتند ولی بیشترازاین حد را نمی فهمیدند چیست ازاینروشعرای زیاد دردربارآنان تربیت شد ولی علمائی دیده نشد.

علیمحمد اصفهانی پدر نجم‌الدوله که نزد اهل دانش غیاث الدین جمشید دوم لقب یافته وبیشك مخترع لگاریتم وازعلمای ریاضی محسوب‌میگردد دردربارموردتوجه نبود فقط اعتضاد السلطنه وزیر علوم ازاو تفقد میکرد ونزد او درس میخواند ولی قاآنی و یغما دوشاعر مفسد وفاسد در دربارمنزلتی رفیع داشتند .

بادرنظر گرفتن شرائط زمانی ومکانی فروغی هم درادبیات‌بیشتروارد بودتاعلوم منتها بزبان فرانسه‌آشنا بود وبرای هوش ذاتی که داشت برخلاف سائراد با ازخطه ادب وعالم الفاظ پا بیرون گذاشت وباعلوم‌آشناشد وازعلوم عصری وفلسفه نصیبی یافت. عمده شاهکار فروغی سه جلدکتاب بنام سیرحکمت در اروپا میباشدکه فقط یك قسمت از جلد اول که گفتار در روش راه بردن عقل باشد ترجمه است و بقیه گردآورده خود اوست .

قسمتی ازآن کتاب که ترجمه میباشد بسیار زیبا وکامل است ومن این ترجمه را ـ با متن فرانسه آن تطبیق‌کرده هیچ جمله ای اسقاط نشده بود وعجبتر این است که با وفاداری باصل، اسلوب کتاب فارسی است. نویسنده مزبور بزبان‌فارسی خدمت کرده و اگر اغلاطی درکتابهایش مشاهده میشود درمقابل خدمتهای علمی او بسیارناچیز وقابل چشم پوشی استوهمانطور که گفته شد ترجمه حکمت دکارت خالی ازعیب استوازشاهکار های ترجمه ونثرفارسی است ولی درحواشی کتاب خودآنمرحوم مطالبی نوشته که گواهی صادق است براینکه در فلسفه زیاد عمیق نبوده مثلا دکارت میگوید (در این باب پیرو عقیده اجماعی حکماهستم که میگویند کمی وبیشی دراعراض‌است ودرهرنوع ازموجودات

صورت یا حقیقت افراد بیش و کم ندارد) .

فقید سعید در حاشیه اینقسمت نگاشته است

(صورت در اینجا باصطلاح ارسطو در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیزوصورت و ماده که جوهرند محل اعراضند واعراض شخصیت افرادرامحقق میسازند)
حاشیه مزبورحاکی است که بگفته‌دکارت توجهی نگشته‌زیرادکارت این‌قضیه را ازارسطو بعاریت گرفته که شدت وضعف دراعراضند و جوهر قابل شدت وضعف نیست یعنی میتوان گفت این عاج ازآن‌عاج سفیدتر واین سیب ازآن سیب سرخ تراست ولی نمیتوان گفت این‌عاج ازآن عاج عاج تراست واین‌سیب‌ازآن‌سیب سیب‌تراست زیرادرحقیقت ذات افراد با هم اختلاف ندارند زنگی وروەی درهوش ، در دویدن ، در رنگ باهم متفاوتند ولی در انسانیت که ذات‌آنها است بی تفاوت می باشند .

ازاینجاست که ارسطو بحرکت درجوهرقائل‌نیست وحق هم بااوست‌اکنون بحاشیه مزبور بنگریدودر معنای آن تفکر کنید که از د و قسمت تشکیل میشود .

۱ (صورت در اینجا باصطلاح ارسطو در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هرچیز) اینقسمت کاملا صحیح است وبا اصل مطلب مربوط است و پیش از این حاشیه لزومی نداشت .

۲ (صورت و ماده که جوهرند محل اعراضند واعراش شخصیت افراد را محقق میسازند).

قسمت دوم بکلی زائد و غلط است زیرا شخصیت افراد باعراض نیست و صحبت از مبحث تشخص نیست و تشخص هر چیز هم بوجود اوست و هیچ حکیمی چنین سخن نگفته که شئی باید بعرض تشخص یابد بلکه امر بعکس است تشخص عرض به تشخص موضوع آنست و این قبیل موضوعات کاملا نزد اهل فن آشکار میکندکه تا چه اندازه فاضل مزبور ازفلسفه مطلع بوده .

دکارت میگوید ازهمه مهمتردرمیان همه این امورحدوث روح حیوانی است که به نسیم بسیارلطیف یا شعله بسیار صافی وحدیدی میماند که دائما بفراوانی بقلب و دماغ بالا میرود ازآنجا بوسیله اعصاب‌بعضلات میرسد .

فاضل مزبوردرحاشیه‌نوشته (Eesprits Animaux) لفظ روح دراینجا بمعنائی که متبادر بذهن است استعمال نشده یعنی امر مجرد غیرمادی نیست بلکه ذرات صغیری ازخون است که بنا بفرض دکارت چون بعضلات میرسد مایه حرکت‌آنها میشود و اعصاب را مجوف دانسته و حامل آن ذرات تصورکرده زیراکه دکارت بجزنفس انسان هیچ چیز مجرد غیرمادی قائل نبوده).

فاضل‌مزبورچون اصطلاح حکمارا در روح نمیدانسته باروشن بودن مقصوددکارت این حاشیه نا درست را ترتیب داده .

روح لفظی است مشترك که گاهی بنفس اطلاق میشود و گاهی به بخاری که ازقلب بدماغ متصاعد میگردد برای روشن شدن مقصود بفصل هشتم مقاله چهارم رجوع کنید .

اینکه فروغی میگوید مقصود از کلمه روح نفس مجرد نیست‌درست است ولی‌چون ازمعنای فلسفی دوم اطلاع نداشته ازپیش خود افزوده که ذرات صغیری ازخون است که بنابفرض دکارت بعضلات میرسد واعصاب را مجوف دانسته وحامل آن ذرات تصور کرده و حال اینکه دکارت بصراحت میگوید که روح حیوانی به نسیمی بسیار لطیف یا شعله بسیار صافی وحدیدی میماند واز کجای این‌جمله ذرات فهمیده میشود ونسیم بسیارلطیف همان روح بخاری متولد درقلب است واعصاب را ابن سینا پیش ازدکارت دو قسم کرده است اعصاب مجوف و اعصاب مصمت و بجزد وعصب چشم تمام اعصاب را شیخ مصمت میداند .

در ترجمه سماع‌طبیعی‌دانشمند نامبرده اشتباهاتی بزرك‌دارد وباهمهٔ این اشتباهات باید بمقام علمی فروغی سر تعظیم فرود آورد زیرا یك‌نخست‌وزیر که اوقات‌فراغت‌خود را باید درقمار وخمر وخمار بگذارند بعلم‌پرداخته

البته کسی که کار می کند اشتباه هم کم و زیاد دارد ولی درروانشناسی شفا که نتیجه بیست‌سال‌تحصیل وتدریس است امید است که کمتر بتواند کسی اشتباهی بگیرد .

خدمتی را که با تنگدستی انجام دادم از خدمت فروغی بابن سینا صادقانه‌تر است و در مقابل پشیزی هم از دولت توقع ندارم و نه تنها از بیست سال کار سودی مادی عائدم نگشته بلکه ثروت پدری را هم دراین راه خرج کردم . در قمار عشق ایدل کی بود پشیمانی .

تنها چیزی که خاطرم را ناراحت می کند وگاهگاهی موجب افسردگی می شود این است که عمرمن برای کسب نان مانند چراغ روزبیهوده می‌سوزد من که می توانستم باین کشور خدمت علمی کنم چرا باید وقتم درکارهای کوچك تلف شود .



صورت یا حقیقت افراد بیش و کم ندارد) .

فقید سعید در حاشیه اینقسمت نگاشته است

(صورت در اینجا باصطلاح ارسطو در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیزوصورت و ماده که جوهرند محل اعراضند واعراض شخصیت افرادرامحقق میسازند) حاشیه مزبورحاکی است که بگفته‌دکارت توجهی نگشته‌زیرادکارت این‌قضیه را ازارسطو بعاریت گرفته که شدت وضعف دراعراضند و جوهر قابل شدت وضعف نیست یعنی میتوان گفت این عاج ازآن‌عاج سفیدتر واین سیب ازآن سیب سرخ تراست ولی نمیتوان گفت این‌عاج ازآن عاج عاج تراست واین‌سیب‌ازآن‌سیب سیب‌تراست زیرادرحقیقت ذات افراد با هم اختلاف ندارند زنگی وورومی درهوش ، در دویدن ، در رنگ باهم متفاوتند ولی در انسانیت که ذات‌آنها است بی تفاوت می باشند .

ازاینجاست که ارسطو بحرکت درجوهرقائل‌نیست وحق هم بااوست‌اکنون بحاشیه مزبور بنگریدودر معنای آن تفکر کنیدکه از دو قسمت تشکیل میشود .

۱ (صورت در اینجا باصطلاح ارسطو در مقابل‌ماده استعمال شده یعنی حقیقت هرچیز) اینقسمت کاملا صحیح‌است وبا اصل مطلب مربوط است و پیش از این حاشیه لزومی نداشت .

۲ (صورت و ماده که جوهرند محل اعراضند واعراش شخصیت افراد را محقق میسازند).

قسمت دوم بکلی زائد و غلط است زیرا شخصیت افراد باعراض نیست و دحبت از مبحث تشخص نیست و تشخص هر چیز هم بوجود اوست و هیچ حکیمی چنین سخن نگفته که شئی باید بعرض تشخص یابد بلکه امر بعکس است تشخص عـرض به تشخص موضوع آنست و این قبیل موضوعات کاملا نزد اهل فن آشکار میکندکه تا چه اندازه فاضل مزبور ازفلسفه مطلع بوده .

دکارت میگوید ازهمه مهمتردرمیان همه این امورحدوث روح حیوانی است‌که به نسیم بسیارلطیف یا شعله بسیار صافی وحدیدی میماند که دائما بفراوانی بقلب و دماغ بالا میرود ازآنجا بوسیله اعصاب‌بعضلات میرسد .

فاضل مزبوردرحاشیه‌نوشته (Eesprits Animaux) لفظ روح درا‌ینجا بمعنائی‌که متبادر بذهن است استعمال نشده یعنی امر مجرد غیرمادی نیست بلکه ذرات صغیری ازخون است‌که بنا بفرض دکارت چون بعضلات میرسد مایه حرکت‌آنها میشود و اعصاب را مجوف دانسته و حامل آن ذرات تصورکرده زیراکه دکارت بجزنفس انسان هیچ چیز مجرد غیرمادی قائل نبوده).

فاضل‌مزبورچون اصطلاح حکمارا در روح نمیدانسته باروشن بودن مقصوددکارت این حاشیه نا درست را ترتیب داده .

روح لفظی است مشترك که گاهی بنفس اطلاق میشود و گاهی به بخاری که ازقلب بدماغ متصاعد میگردد برای روشن شدن مقصود بفصل هشتم مقاله چهارم رجوع کنید .

اینکه فروغی میگوید مقصود از کلمه روح نفس مجرد نیست درست است ولی چون ازمعنای فلسفی دوم اطلاع نداشته ازپیش خود افزوده که ذرات صغیری ازخون است که بنابفرض دکارت بعضلات میرسد واعصاب را مجوف دانسته وحامل آن ذرات تصور کرده و حال اینکه دکارت بصراحت میگوید که روح حیوانی به نسیمی بسیار لطیف یا شعله بسیار صافی وحدیدی میماند واز کجای این جمله ذرات فهمیده میشود ونسیم بسیارلطیف همان روح بخاری متولد درقلب است واعصاب را ابن سینا پیش ازدکارت دو قسم کرده است اعصاب مجوف و اعصاب مصمت و بجزد وعصب چشم تمام اعصاب را شیخ مصمت میداند .

در ترجمه سماع طبیعی دانشمند نامبرده اشتباهاتی بزرك دارد وباهمهٔ این اشتباهات باید بمقام علمی فروغی سر تعظیم فرود آورد زیرا یك نخست وزیر که اوقات فراغت خود را باید درقمار وخمر وخمار بگذارند بعلم پرداخته

البته کسی که کار می کند اشتباه هم کم و زیاد دارد ولی درروانشناسی شفا که نتیجه بیست سال تحصیل وتدریس است امید است که کمتر بتواند کسی اشتباهی بگیرد .

خدمتی را که با تنگدستی انجام دادم از خدمت فروغی بابن سینا صادقانه تر است و در مقابل پشیزی هم از دولت توقع ندارم و نه تنها از بیست سال کار سودی مادی عائدم نگشته بلکه ثروت پدری را هم دراین راه خرج کردم . در قمار عشق ایدل کی بود پشیمانی .

تنها چیزی که خاطرم را ناراحت می کند وگاهگاهی موجب افسردگی می شود این است که عمرمن برای کسب نان مانند چراغ روز بیهوده میسوزد من که می توانستم باین کشور خدمت علمی کنم چرا باید وقتم درکارهای کوچك تلف شود .



انتقاد بکتاب روانشناسی آقای دکترسیاسی

درتشکیلات فرهنك ایران کمتراتفاق میافتدکه کتاب مفیدی نگاشته شود وعمده مقصود ازتألیفات استفاده‌های مادی است که برخی ازافراد نابکاروفاسد خودرا برفرهنك تحمیل کرده ومهملاتی باسم کتاب مینویسند اینجانب که درکنارآن بسیط عریض وطویل قرارگرفته ام عالم را از عالم‌نما فرق میگذارم و چون بفرا گرفتن برخی از رشته های علوم اشتیاق روز افزون دارم و برای شفای ازدردجهل ، که مردم دیگر هم سخترگرفتار ولی‌توجهی بدرد ندارند ، هرگاه میبینم که کتابی نوشته شده که موجب تباه ساختن عمر جوانان‌میشود افسرده میکردم وهروقت مینگرم استادی که درحقیقت استاد است نه‌اینکه پایه استادی داشته باشد دست به تیغ قلم‌آخته و بـا اهریمن نادانی بجهالت پرداخته خرسند میشوم .

کتاب روانشناسی دکتر سیاسی یکی ازکتب مفیده است که با همه روانی عبارت وسادگی‌تعبیر شامل مطالب دقیق است و از همه‌آن مباحث مبحثی که از غریزه گفتگو می کند عمیق تر است واکثرآن مطالب درکتاب شفاکاملتربحث کشته والبته خوانندگان کتاب علم النفس شفا اگر قبلا آن‌کتاب را ازنظربگذرانند برای فهم مقاصد عالی‌ابن‌-سینا آماده‌تر میشوند

در روانشناسی دکتر سیاسی ازفلسفه ومنطق ارسطو قسمت هائی بکاربرده شده که خالی ازتأمل نیست

مثلا دانشمند نامبرده درفصل اول‌کتاب میگوید (حکمای غربی و شرقی مـانند افلاطون وارسطو وسنت تماداکن وابوعلی سینا وملاصدرای شیرازی وبسوئه همین‌نظر را داشته و نفس را باین‌اعتبار که جوهریست مجرد و ممتاز از بدن و از آثار خود مطالعه کرده‌اند

لیکن چنانچه ازنفس معنی اول را بخواهیم و همان‌گونه که عالم فیزیك بچه چیزی وماهیت ماده‌کار ندارد بلکه فقط بتحقیق‌آثار وخواص‌آن می‌پردازد ما نیز بتحقیق وبحث کیفیت نفسانی اکتفا کنیم علم النفس ازقلمرووفلسفه اولی خارج شده درزمره‌سایر علوم جای خواهدگرفت) .

اشتباهی که در این قسمت شده آن است که علم النفس را دانشمند مزبور تصور کرده قدماء جزء فلسفه اولی میشمردند وحال آنکه علم النفس را اززمان ارسطو گرفته تا این اواخرهمه حکماجزء طبیعیات میدانستند باین سبب ازعلم النفس درطبیعیات بحث میشد که نفس محرك حیوان است و حرکت هم مادی است باین جهة علم النفس جزء طبیعیات قرار گرفته .

ابن سینا این مطلب را درفصل اول مقاله اول کتاب حاضر کاملا شرح داده ودرآنجائی که میگوید در بیان حقیقت نفس از نظری که نفس است در حاشیه آن قسمت نوشته ام : (یعنی اگر نفس را علاقه ببدن نبود بحث از آن ربطی با علوم طبیعی نداشت واز نظر علاقه آن ببدن که موجب حرکت بدن است و حرکت هم از امور طبیعی است علم النفس جزء طبیعیات محسوب میشود چنانکه کتابی را که در دست دارید ششمین کتاب ازطبعیات شفا میباشد .)

دانشمند مذکور در قسمت کلی وجزئی گفته است : « همچنین منطقی ها در هر کلی دوصفت تشخیص داده اند یکی مفهوم ودیگری مصداق. مفهوم عبارت است از مجموع صفات مشترکی که معنی کلی از آنها تشکیل گردیده مانند (جسم و نامی وحساس و ناطق) که مفهوم انسان هستند ــ مصداق بافرادی گفته میشود که میتوانند تحت عنوان آن کلی قرار بگیرد چنانکه پرویز و تقی و ایرانی واروپائی ... بالجمله تمام افراد بشر مصداقهای (انسان) میباشد زیرا این لفظ بهمه آنهااطلاق میشود »

این اشکال بر این تعریف وارداست که منطقی ها برای کلی مصداق قائل نیستند و فقط تعریف کلی اینست که اگر فرض صدق مفهومی بر افراد کثیر ممتنع نباشد آن مفهوم کلی است بی آنکه مصداق درخارج داشته باشد و شمس کلی است باآنکه در خارج یك فرد بیشتر ندارد ولی چون میتوان شموس دیگری تصور کرد لذا شمس کلی دانسته شده ازاینجاست که جلال الدین رومی دروصف شمس تبریزی میگوید که فرق تو با شمس آسمان این است که برای او در ذهن میتوان افراد مشابه وهمانند تصور کرد ولی برای تو در ذهن هم نمی توان شبهی تصور کرد وتا کسی معنی کلی و تعریفات منطقی ها نداند از فهم مقصود مولوی معذور است .

شمس درخارج اگرچه هست فرد میتوان شمس دگر تصویر کرد
شمس جان کو خارج آمد از اثیر نبودش درذهن ودرخارج نظیر

هم چنین دانشمند نامبرده در تعریف جنس میگوید (جنس کلی است که حقیقت کلی دیگر را متضمن است مانند حیوان که شیر یا سك یا انسان را دربر دارد و نوع کلی است که در ضمن حقیقت دیگر مندرج است چون شیر یا سگ یا انسان نسبت بحیوان) ص۲۲۲ باین تعریف اشکال وارد است زیرا صرف اینکه یك مفهومی ازمفهوم دیگروسیعتر باشد وآن مفهوم رادربر بگیرد جنس بر آن گفته نخواهد شد .

مثلا اروپائی و ایرانی هردو کلی هستندکه هر یك افرادی دارد وتحت مفهوم نژاد سفید کـه کلی دیگر است منـدرج میباشد معـذالك نه نژاد سفید جنس است نـه اروپائی و ایرانی نوع وشرط اساسی در تعریف جنس و نوع آن است که جنس بافراد کثیر مختلف الحقیقه در جـواب ماهـو (چیست آن) و نـوع برافراد متفق الحقیقه در جواب ماهو گفته شود و چـون از ذات سؤال میشود ذاتیـات در جواب گفته میشود نه عرضیات - بنابراین وقتی بپرسیم اروپائی و ایرانی چیستند نمیتوان گفت نژادسفیدند بلکه گفته میشود انسان میباشد پس انسان نوع است وهرگاه بپرسید انسان وشیرواسب چیستند نمیتوان گفت شاغل مکان میباشندیامیتوانند راه بروند بلکه بایدگفته شود حیوان میباشدبنا براین جنس ونوع وفصل هرسه ذاتی هستند وعرض عام وعرض خاص عرضی ودر تعریف جنس وفصل مادام که ذاتی بودن مفهومی که درقبال سؤال جواب داده شده شرط نشودبا عرض عام وخاص اشتباه میگردد. این بود نمونه‌ای ازاشکالات وارده بر کتاب روان‌شناسی آقای دکتر سیاسی .



مشکلات ترجمه کتاب

انسان گاهی بدون تامل کاری میکند که کارهائی از آن کار برای او پیدامیشود و نمیتواند نیم راه از راه رفته برگردد ولی با خود می گوید ایکاش آن کار اول را نکرده بودم .

من در دوازده سال قبل که تازه از خواندن کتابهای فلسفی فارغ شده بودم بعلتی که درمقدمه سابق نوشته‌ام مجبور شدم علم النفس شفارا بدقت مطالعه کنم .

چند سال که از ترجمه وانتشار کتاب گذشت و مطالعاتم بیشتر شد کارخودراناقص یافته و اخلاقاً ملزم شدم که آن ترجمه را تکمیل کنم تا از من کار ناقص باقی نماند و کاری کنم که این ترجمه حد اقل باترجمه آثار الباقیه که پنجسال عمر درآن صرف شد عدیل وقرین باشد .

دوستان من همه میدانند که علت اقدام بطبع دوم کتاب همین بود که بی غل وغش و بی‌رودربایستی درمعرض اطلاع عامه گذاشتم .

در آن عصر که من بترجمه اول این کتاب پرداخته بودم بسیاری از کتب که امروز بچاپ رسیده در دسترس نبود در تهران تنها یك نسخه از معتبر وجود داشت که ادیب پیشاوری درمدرسه سبزواراز روی نسخه‌ای دیگر نوشته بودواین کتاب بیکی از نمایندگان مجلس تعلق داشت که کتاب نزد او غریب بود و نمیشد ازآن کتاب استفاده کامل کرد یك نسخه هم از مناظر ابن هیثم وجود داشت. مباحث المشرقیه و بسیاری از کتب دیگر اصولا وجود داشت .

کم کم بهترین کتب فلسفه و ریاضی اسلامی در حیدر آباد هندیکی پس ازدیگری بچاپ رسید که میتوان با ثمن بخس آن گنجینه های حکمت را بدست آورد وبافراغ بال بمطالعه پرداخت .

خدمتی راکه این جمعیت که مؤسس آن نظام حیدرآباد است بفرهنك اسلامی کرده پس ازخدمت بنی عباس که باافتتاح دارالحکمه آثار یونانیان را انتشار دادند دردرجه دوم محسوب است و مطبوعات هندنوعا کتب علمی است برعکس مطبوعات مصر که اکثر جنبه تاریخی و ادبی دارد و ازمطالعه آن چیزی عاید کس نمیشود .

این جماعت آثار فارابی ، امام فخر، ابن هیثم، خازنی ، ودیگر نوابغ اسلامی را بالطبع رسانیدند .

امید است که حکومت جمهوری هند بتواند خدمتی را که این جمعیت آغاز نمودند بپایان برساند و البته حکومت جمهوری هند ازهرکس بهتر میداند که این افتخارات تنها تعلق بمسلمانان ندارد تا هندوستان خود را از آن افتخارات برکنار بیند بلکه این افتخارات بشرق تعلق دارد که درمقابل غرب باید روزی بپای خود ایستد بنابراین هندو، مسلم ، ترك و تاجیك همه دراین افتخارات شریکند .

همچنین در اثر آشنائی با کتب اروپائی مسائلی در فلسفه ابن سینا برای من آشکار گشت که سابق مجهول بود . در کتاب چاپی شفا اغلاط عجیبی است که من در ترجمه اول بآن اعتنائی نداشتم و پس ازمطالعه کتب مطبوعه هند آن اغلاط را تصحیح کردم مثلا درشفادر اوائل فصل چهارم مقاله دوم میگوید .

رطوبت لعابیه از آلتی که ملعبه نام دارد منبعث میگردد .

ولی درمعتبر مبلعه ذکر شده یعنی آلت بلع که من آنرا بزبان کوچك ترجمه کرده ام و صحیح مبلعه می باشد و اگر کتـاب معتبر را ندیده بودم بمعنای حقیقی کلمه برخورد نمی کـردم .

در صفحه ۷۳ در مبحث شامه ذکرشده نسبت ارتفاع بارتفاع مانند نسبت بعد رائی ببعد مرئی نیست نسخه بدل این است که مانند نسبت بعد رائی برائی نیست باید دید کدام یك از این دو کلمه درست است .

برای تصحیح این یك کلمه ناگزیر ازایراد شرح ذیل میباشد .

حکما درحقیقت بو اختلاف دارند که آیا هوا ببو مستحیل میشود یـااینکه اجزاء جسم دارنده بو بتوسط هوا بمشام میرسد یااینکه بو خود بطرف شامه میآید و بشرح فصل چهارم مقاله دوم کتاب هریك از طرفداران این سه عقیده استدلالاتی کرده اند .

ارسطو عقیده داشته که بو بدون وساطت هوا بمشام میرسد و برای این عقیده دلیل آورده که درحومهٔ آتن جنگی شد وجمعی کشته گشتند پس از زمانی که لاشخورها برای خوردن کشتگان آمدند وحال آنکه درحومه یونان تاقریب صد فرسخ کوهی که لانه لاشخور در آن باشد نیست ابن سینا دراین بحث با استاد خود ارسطو مخـالفت کرده میگوید ممکن است هم خود بو مشموم شود و هم هوا استحاله ببو یابد و در حل اشکال ارسطو می گویـد .

جائز است که بادهای قوی ابخره تحلیل رفته از کشتگانرا ببالای جو برده باشد واین روایح را حیواناتی که حس آنان ازانسان قویتراست مانند لاشخورها که درمکان مرتفع ترهستند احساس کرده باشند ونیز ممکن است که کرکسها مردگان را از بالای جو دیده بـاشند ودر اینجا هست که میگوید نسبت ارتفاع بارتفاع مانند نسبت بعد رائی

بمرئی نیست .

این قصیه هندسی را درحاشیه کتاب‌شرح داده‌ام .

(یعنی اگرمرئی مادر نقطه‌ای ازسطح باشد وما برفراز مناره ای رویم ومسافت ما بین جایگاه‌ها ومرئی صدمتر باشد لازم نمی‌آید که اگرما این مناره را صد متر دیگر ارتفاع دهیم وبیننده برفراز آن‌شودمسافت بین رأی ومرئی‌دویست‌متر بشود‌پس‌نسبت‌ارتفاع بارتفاع مثل‌نسبت مرئی برائی‌نیست بلکه هراندازه ارتفاع بیشتر باشد مرئی کمترمیشود).

پس از طرح این مقدمات میگوئیم،صحیح این است که نسبت ارتفاع بارتفاع مانند نسبت رائی بمرئی نیست زیرا در هر دو حال که ما بسر فراز مناره صد متری ودویست متری بایستیم فرض این است که یك مرئی را مشغول دیدن هستیم ودلیل ما هم این است که اگر میان ما و مرئی درحال اولی صد متر بود درحال دوم دویست متر نمیشود بلکه ازصد مترهم کمتر میگردد پس نسبت دراینجـا نسبت معکوس است بنا براین مرئی در هر دوحال تغییر میکند بلکه یك مرئی ثابت است بنابراین نسبت مرئی بمرئی خالی از معنی است وصحیح نسبت رائی بمرئی است .

این بود شرح تصحیح یکی از کلمات و نتیجهٔ دقت وکنجکاوی درمعنی یابی وفهم مقصود و اگر نظائر علامه قزوینی باین قبیل نسخه بدل ها برخورد میکردند فقط ذیل صفحه مینوشتند کذا فی الاصل ودرپشت کتابهم با حروف درشت مینوشتند بتصحیح وتحشیه علامه این کتاب مستطاب بزیور طبع درآمد و با چند نسخه قدیمی و نسخهٔ بخط مؤلف تضبیق شد و چون اینجانب علامه نیستم بلکه متعلم میباشم نـاچار میگردم که مقصود را بدانم نه نسخه بدل جمع کنم

مطلبی راکه نباید فراموش کنم واز باب سپاسگذاری برخود واجب میدانم که‌در اینجا ذکرشود بذل‌مساعدت و انتقاداتی است که مدرس عالیمقام فلسفه ضیاء الدین دری فرمودند که مدت زیادی از وقت گرانبهای‌خویش را درانتقاد ترجمه اول صرف کرده و چند جمله ای ازکتاب را که ساقط شده بود تذکر دادند و در چند جا انتقاد نوشته‌اند که یکی ازآن انتقادات بشرح ذیل است

درصفحه ٦٤ چاپ پیش درترجمه کلمه دخان نوشته ام (رائحه بواسطه بخار ودود میرسد) ومن کلمه دخان را بمعنای لغوی گرفته‌ام .

فاضل مذکور انتقادکرده که مقصود ازدخان دود نیست و در اصطلاح کائنات جو مقصود ازبخار هوای تراست یعنی دارای رشحه های آبی باشد ومقصود ازدخان هوای خشك است که رشحات‌آبی نداشته باشد وحق با ایشان است .



تلخیص مقدمهٔ سابق

روش مترجمان در ترجمه

باید دانست که ممکن است سه قسم ترجمه نمود

یکی ترجمه مقصود بمقصود یعنی ما وقتی میخواهیم کتابی را ترجمه کنیم نخست مقصود صاحب کتاب را بفهمیم که چیست سپس آنرا بزبان دیگر نقل کنیم

دوم ترجمه لفظ بلفظ که معروف بترجمه تحت اللفظی است یعنی از برای هر لفظی لفظ دیگر که معنای آنست قرار دهیم چنانکه ترجمه های قرآن نوعاً اینطور است از برای ان بدرستیکه واز برای لام ابتداء هرآینه واز برای قد بتحقیق بپارسی ترجمه‌شده

سوم ترجمه جمله بجمله یعنی یك جمله را در نظر بگیریم پس ازآنکه معنای آن دانسته شد بجملهٔ زبان دیگر تعبیر کنیم

صلاح الدین صفدی که ازبزرگان ادب عربی است (میگوید مترجمان دوره‌عباسی دو طریق در ترجمه داشتند یکی یوحنا بن بطریق و ابن ناعمه وجمعی دیگر که ترجمه تحت اللفظی بوده واین طریق ازدوراه معیوب است یکی‌آنکه درکلمات عربی کلماتی یافت نمیشودکه با جمیع کلمات یونانی مطابقه کند و بدین سبب استکه درتعریب ایشان بسیاری ازالفاظ یونانی بحال خود مانده دوم‌آنکه خواص‌ترکیب‌واسناد ونسب هرزبان بازبان دیگر پیوسته مطابق نیست یعنی مثلا در برخی اززبانها اول فعل آورده میشود دوم اسم دربرخی دیگر بعکس است

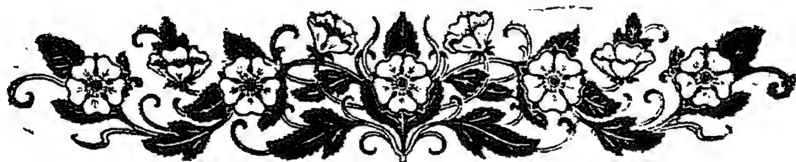
طریق دوم ترجمه جمله بجمله بود واین طریق ازطریق پیشین بهتر است که کتب حنین بن اسحق جز درکتب ریاضی که چون اطلاع‌کامل از آن فن نداشت بخلاف منطق وطبیعی والهی باصلاح محتاج نشد واقلیدس ومجسطی وکتابهائی‌راکه دراین میانه باید خوانده شود (متوسطات) برای اوثابت ابن‌قره اصلاح کرد).

اکنون به بینیم که آن دو قسم دیگر ترجمه کدام بهتر است

درترجمه تاریخ وافسانه ها بهتر این است که ترجمه مقصود بمقصود باشد ولی‌در ترجمه کتب علمی بهتر این است که جمله بجمله باشد زیرا اگرشخص بخواهد مقصود از یك جمله را بیان کند ای بسا باید کتابی بنویسد ودر نتیجه ترجمه نخواهد بود بلکه کار بشرح می‌رسد و بسا هم می‌شود بمقتضای (رب حامل فقه الی من هوا فقه منه) شخص

مترجم یکجمله را ترجمه میکند وبدست دیگری که رسید از آن جمله و از ربط آن با قبل و بعد مطلب مطالبی می فهمد که خود این مترجم نفهمیده وبدین سبب است که صلاح صفدی در اقسام ترجمه این یك قسم را هیچ ذکر نکرده گویـا مسلم می داشته اند که نباید کتب فلسفه وریاضی بدین قسم ترجمه شود

ترجمهٔ کتاب روانشناسی شفا ازسه قسم ترجمهٔ مزبور ترجمهٔ جمله بجمله است .



سبب ترجمه این کتاب

درچند سال پیش بواسطه اینکه در کتب برخی‌از فلاسفه مطالعه می کردم در حقیقت نفس و تجرد آن اشکالاتی برای من پیداشد درنتیجه مجبورشدم که در کتاب‌های نفسی که فلاسفه ما نوشته‌اند غورودقت کنم تامگر مرهمی برای‌زخم های‌خود بدست آورم از جزو کتاب‌هائیکه مورد مطالعه‌قرار دادم یکی کتاب نفس‌شفا بود پس‌ازاینکه دراین کتاب زیاد دقت نمودم برایم درست معلوم شد که واقعا کتاب شفا اقیانوسی است که هرقدر ملاحان در آن فرورووند و از مرواریـد های پراکنده آن بیرون بیاورند باز تمام نمی‌شود باخود گفتم که‌خوب است این کتاب بپارسی ترجمه شود ولی‌تا بیاید واین آرزو صورت خارجی پیدا کند خیلی زحمت ورنج درپیش است و بگفته حافظ .

پای ما لنك است ومنزل بس دراز   دست ما کوتاه وخرما بر نخیـل

با همه عجز وناتوانی که داشتم این بیابان هولناك را «لنگان لنگان» بـه پایان رسانیدم ولی جرات نداشتم که آنرا انتشار دهم چون میدانستم که بسیار مشکـل است مردم باور کنند شفا بپارسی ترجمه گشته قضارا دراین میان بندگان جناب آقای فروغی سماع طبیعی این کتاب را با عبارتی رسا وطرزی بدیع که (حدهمانست سخندانی وزیبائی را) منتشر کردند . درحقیقت این فتح باب کارایشان بود وبس و «روی» همین اعتقاد بود که پس ازاجازه ایشان من این کتاب را بطبع رسانیدم .

ترجمه کتب‌ارسطو کار آسانی نیست و میان اشخاصی که درعصر عباسی اهل این کار بودند مردم‌فاضل‌بسیار بوده و رئیس همه آنان که بعقیده من‌از اکترفلاسفه‌یونان بزرگتر بوده ثابت بن‌قره حرانی است که از این‌مرد بزرك من‌یك «مسئله دیده‌ام که‌بر تمام مطالب فلسفی که در دوره اسلام ابداع شده ترجیح دارد وآن اینست .

در فلسفه ارسطو وتابعین اوبرای اجسام امکنه واقعی قائل بودندیعنی‌میگفتند زمین درمرکز عالم است‌وآب بر بیشتر سطح آن غالب وروی آب جای «هواست کـه تازیر کره آتش یا کره اثیر درحیطه‌تصرف آن است وروی آن‌جای کره آتش‌است سپس از کره‌قمر شروع میشودتا بفلك‌الافلاك برسد و جهان مادی بدین «صندوقچه اسرارآمیز تمام میشود درنتیجه این عقیده می گفتند که‌اجسام بواسطه میل بمرکز خود مائل‌میشوند

یعنی اگر سنگی راازکره قمر پرتاب کنند این سنك بواسطه میل طبیعی که بمرکز خود زمین دارد بزمین می‌افتد پس سقوط بواسطه میل است نه جاذبه .

اول کسی که گفت میل دروغ است وسقوط بواسطه جاذبه است ثابت بن قره است که میگوید هیچ چیزی رامکان خاصی نیست اگرسنك می‌افتد برای این است که جزء است و کل آن آنرا بسوی خود جاب میکند واگر زمین را دونصف متساوی کنند یکی را بمشرق و دیگری را بمغرب برند طلب هریك ازاین دو دیگری را مساویست و اگر زمین را بجای آفتاب برند و سنگی ازهمین جا رها کنند این سنك سربالا میرردو بعلت جنسیت منضم بدان میشود و عین عبارت بامطالبی زائد بر آن که نقل شده درطبیعیات شرح تجرید قوشچی درشرح متن خواجه که میگوید (ولکل جسم مکان طبیعی یطلبه عندالخروج علی اقرب الطرق) نقل شده واول آن این است وقال ثابت بن قره لیس لشی الخ پس نیوتن فقط مقدار جاذبه را معین کرده .

چون عصر ترجمه تمام شد و کتاب دردسترس مردم فراوان گشت کم کم علمای بزرك پدیدار آمدند و چون بگفته ابی العلاءمعری

و کانما هذا الزمان قصیدة فاضطر قائله الی ایطاء

یعنی گویا تاریخ قصیده‌ایست که گوینده آن بتکرار قوافی ناچار شده و بگفته اروپائی‌ها تاریخ مکررات است در اروپاهم همین سیر پیش آمد پس ازاینکه زمانی کتب عربی را در علوم مختلف ترجمه کردند علماء بزرك پیداشد و ماهم چنین امیدوارهستیم

نخستین کسی که دراسلام قدم بعرصه ظهور گذاشت و درفلسفه مسلم نزدهمه شد فارابی است این مرد فقط عمرخود رابکسب علم وقف کرد و شروحی بر کتب ارسطو نوشت و چند سال است که در حیدرآباد هند بهمت جمعی از دوستداران علم طبع میشود

ظهور فارابی مانند ظهور فجر صادق است که مارا بطلوع آفتاب امیدوار می کند اکنون باید دیدکه این آفتاب کیست .

علماء در بارهٔ ابن سینا دواعتقاد متضاد دارند که یکی افراط است ودیگری تفریط

یکدسته کسانی هستند که میگویند کتب ابن سینا تمام ازتراوش دماغ خوداوست و ازکسی و جائی مسائلی اخذنکرده ومبتکرانواع مطالب وعلومی است که دردورهٔ شفا دیده میشود وصاحبان این عقیده بطورکلی مردمی هستند که بتحصیل فلسفه و کتب علمی ابن سینا سرگرم بوده‌اند و چون نه از کتب اروپائی خبر داشتند ونه تتبع درکتب ترجمهٔ عصر عباسی کرده بودند این بود که در اظهار این عقیده حق داشتند و نگارنده خود تا چند سال پیش که جز کتب درسی از جائی خبر نداشتم و فراغت ومجال تتبع پیدا نمیکردم برهمین عقیده بودم .

دسته دوم مردمی هستند که راه تفریط پیموده‌اند ومی گویند ابن سینا کتب ترجمه را جمع آوری کرده وبخود منسوب کرده وکتابخانه معروف عصر خودرا آتش زد که

تا اصل کتب مفقود شود و اسم اوپایدار بماند و خود اورا هیچگونه تصرفی در فلسفه نبوده و این مطلب را بسیار ازمردم شنیده‌ام و در کتب عصری و مصری خوانده‌ام لکن باید‌دراین دوقول قضاوت کرد ودید که ابن‌سینا چه کرده .

حق این است که ابن سینا نوع کتب ترجمه و شروحی که‌فضلا بر آنها نوشته بودند در دسترس داشته و هیچ شکی هم نیست که ما وقتی یکی از کتب شفارا با کتب ارسطو تطبیق‌میکنیم چندان تفاوت فاحشی نمییابیم .

مثلا یکی ازکتب شفا سماع‌طبیعی است و چون ترجمه های این کتاب که یارتلمی و دیگران نوشته اند وبعربی ترجمه شده این دو کتاب را پهلوی هم بگذاریم خواهیم دید که خیلی فرق ندارد وعمده چیزی که این عقیدهٔ دوم یعنی قول تفریط راایجاد کرده همانا این سنجش وقیاس‌است .

لیکن آنچه من عقیده خود قرار داده‌ام وپس ازسالها این‌عقیده رابدست آورده‌ام این استکه ابن سینا در آن کتب که بعصر عباسی ترجمه‌کشت سه‌کار کرده وعمده هنر او یعنی قیمت واقعی او باین سه کار است .

کار اول ابن سینـا این است که این رسائل و کتب ترجمـه از هم پراکنده بودند بطوریکه اگر کسی میخواست یکدوره فلسفه از منطق و طبیعیات و ریاضیات و الهیات و موسیقی بخواند ناگزیر بود که چند صد کتاب کـوچك و بزرك بدست بیاورد که اغلب آنها ترجمه تحت اللفظی بوده ر این کار جز ازبرای وزیری‌یا امیری توانا که نیز دانا بوده صورت خارجی نمیگرفت واگر هم امکان می‌یافت خیلی سخت‌بود چنانکه این شخص باید باطراف دیاررود واز مردمان عالم بپرسدآیا فلان رساله‌فارابی نزد شما موجود است که اجازه دهید من یك نسخه ازروی‌آن بنویسم‌و پس ازپنجاه‌سال طلب وطی بیابانها ازکتبی‌این شخص باخبر میشد

ابن‌سینا این کتب را جمع‌آوری نمود نخست دردماغ خود هضم‌کرد سپس بترتیب در یکدوره تالیف گرد آورد ودرنتیجه هر کس یکدوره شفا با خود همراه داشته باشد از داشتن صدها کتاب بی نیازاست پس سبب اینکه کتب ترجمه ازمیان رفت طلوع آفتاب درخشان شفابود که بگفته سعدی چراغ درپیش‌آفتاب پرتوئی ندهد ودیگر، مردم اعتنائی بترجمه سع‌الکیان ابوروح‌صابی یاغیراو نداشتند ازاینرورغبت‌مردم کم‌کم بدین کتابهای کوچك که هر کدام دارای سبك خاصی و بعبارت گوناگون بود رو تافتند وهمی گفتند کل الصیدفی جوف الفرا وچنان فرض‌کنیم که ابن سینا یك کتابخانه را آتش زد باقی کتابخانه‌ها و کتب مترجم چه شد .

کار دوم ابن سینا این استکه تنهابراین قناعت نکرد که کتب ومطالب دیگران را ازکتابی بکتابی چنانکه کار مردم بی مغز است وارد کند بلکه هر مسئله را کـه میخواست درکتاب بیاورد اول‌بطور کامل آنرا مورد بحث قرار می داد پس از اینکه

تهذیب می شد در کتاب ذکر میکرد و اگر چه ظاهر در شمار پیروان ارسطو بود ولی اگر میدید که در یك مسئله ارسطو راهی بخطا پیموده طرفداری ازحق را از طرفداری ارسطو برتر وبهتر میدانست وچون یك مسئله برای اومعلوم نمیشد چندان پافشاری نمیکرد که آنرا تاویل وتوجیه کند وبدون هیچ عذری میگفت من این مسئله‌را تااینجا فهمیدم یااینکه هنوزبرای من دانسته نشده واگر کسی میداند بروید ویوسف گم‌گشته خودرا نزد او بدست آورید

اما اینکه گفتیم دربسیاری ازمطالب گفته نمیدانم نمونهٔ ازآن بدینقراراست:

یکی درفصل هاله وقوس قزح میگوید (من هاله را فهمیدم ولی قوس‌راحالاتی است که پارهٔ ازآن‌احوال‌برای من معلوم شد وپارهٔ دیگر هنوز معلوم نگشته وسخنانی که اصحاب ما مشائین راجع بدان میزنند مرا قانع نمیکنند) ص ۳٦۵ وباز دراین فصل میگوید (سبب اینکه قوس وقزح را رنگهائی است که همیشه معین ومشخص‌است بمن معلوم‌نشد) معلوم استکه این‌مسئله امروز بواسطه‌انکسار نور دانسته شده ودرمقاله سوم کتاب نفس میگوید (ممکن است که آفتاب را رنگی باشد وضوئی وچون فروغ آن بچشم ماغلبه میکند ما رنك آن را تشخیص ندهیم ولی اکنون مرا ممکن نیست که‌در این موضوع حکمی کنم) ودرجواب پرسش های بهمنیار میگوید (اینکه پرسیدی با اینکه همه قوا از شئون یك نفسند پس چرا برخی را انسان میداند و از دانستن برخی دیگری بی خبر است من این مسئله را نمی دانم)

ماوقتی که‌در کتب شفا بنگریم نظائراین موردبسیاراست وچون مشت‌نمونهٔخروار میباشد همین اندازه کفایت میکند

غرض ابن سینا خیلی دست بعصا وبااحتیاط راه میرود وهیچوقت با کمال شتاب قدمهای درشت برنمیدارد ومانند عرفا وبرخی از متفلسفین عرفان‌مشرب بیك قدم ملك وملکوت را درهم نمی پیچد وتا ازیك مسئله باندازه‌که در وسع او بود آسوده نمیشد بمسئله دیگری وارد نمیگشت وهمین طریقه است که نزد علماء اروپا قیمت این مرد را سنگین کرده

وچون بطبیعیات شفا بنگریم میبینیم که خیلی شائق ومائل بشناسائی طبیعت بوده وازاحوال اجسام باکمال دقت وحوصله سخن میرانده نه‌اینکه مانند صوفیه باشد که همه اشیاء قابل بحث وگفتگو را کنار بگذارد و دانسته گیرد و فقط بحث خودرا در ذات خدا کند که چطور ازغیب مطلق تنزل کرد وسنك ودرخت شد وازگفته بایزید و منصور گواه آورد و سالها فکر میکرد که چه فرقی میان فیض اقدس و مقدس است ! !

آری انسان عاقل آن است که نخست اشیاء دم دست و جلوی چشم خود را بشناسد سپس اگر ممکن شد از نردبان طبیعت بالا رود واز فوق طبیعت بحث کند

چنانکه‌خود ارسطو اینطور بوده و بپاس خاطر همین مطلب کتب طبیعی را برالهی‌مقدم داشته اکنون به بینیم که مسائلی را که خود ابن سیناابداع کرده از چه قبیل‌است و با ارسطو درکجا مخالفت کرده

ارسطو معتقدبود که یك موجودی است مجرد از ماده وآن عقل دهم است وهر وقت در ابدان استعداد خاصی یافت شد آن موجود مفارق در این‌اجساد پرتومی افکند چنانکه درآینه‌های متعددآفتاب فروغ می‌اندازدوپرتوی‌آن موجود این نفوس جزئی در اشخاص هستند وچون ابدان در هم شکست این نفوس باز دوباره بعقل فعال برمی‌گردد و تمام در آن‌جمع میشوند ودیگر پس از خرابی تن ما وشمائی نیست وشخصیت ماز میان رفته .

فارابی در یکی از رسائل خود بر این رای شده اینجاست که ابن‌طفیل درآغاز رسالهٔ حی بن یقظان فریادش بآسمان رفته و میگوید این مرد فرقی میان سعید وشقی نگذاشت واگر شخصیت ما پس از مرك محفوظ نباشد خوشا بحال شقی وبدابحال سعید دیگروعدهٔ ثواب وعقاب چه میشود ونتائج کسب ملکات فاضله و غیر فاضله چیست .

ابن سینا دراین مسئله بمخالفت ارسطو کمر می‌بندد و می گویدقول بوحدت‌نفوس ازدوراه باطل است (فصل‌سوم مقاله پنجم‌علم‌النفس.)

یکی این است که انسان ذات خودرا همیشه تعقل میکند واز خویش هیچوقت‌غافل نمی‌شود ر اگر بنابود که در جهان‌یك‌نفس بودباید همهٔ نفوس راتعقل نماید .

دوم آنکه اگر نفوس یکی بودند هرچه را زید می‌داند باید که عمر و هم بداند بدلیل اینکه ذات وگوهر این دو یکی است پس اکنون که می بنیم علم کسی وذات کسی برای دیگری آشکار نیست دانسته شدکه نفوس از هم جدایندونوع هستند نه‌یك فرد و یك نفس. پس ازدو راه ابن سینا قول بوحدت نفوس را باطل کرد یکی از راه علم حضوری دوم‌از راه علم حصولی .

کار سوم ابن سینا این است که بسیار سعی کرده عقاید خلاف دین‌را پایمال کند وفلسفه ارسطورا طوری بسازدکه موافق شرع باشد واوراهرگزخبری ازاین‌مسائل‌نبود ومردمی راکه برخلاف این‌عقائد بودند مورد طعن‌قرار می‌دهد .



دسته‌های فلاسفه دراسلام

در عصر عباسی کتب فلسفه بسیاری نقل شد و برخی‌چون امروز جز کتب ارسطو نمی بینند چنان تصورمیکنند که ازابتداء هم جز کتب فلسفه دیگری‌نبوده ولی این عقیده ناصواب است ازافلاطون چندکتاب بتازی ترجمه شد چنانچه‌کتاب السیاسیه را حنین بن اسحق ترجمه نمود وطیماوس اونیز ترجمه شده وبطور قطع افلاطون هم دراسلام پیروی زیاد داشته چنانکه فیثاغورس هم دستهٔ تابع داشته و قفطی می گوید که محمدبن‌زکریای رازی از پیروان او بوده و آقای دکتر قاسم غنی در ص ٤۲کتاب ابـن سینا چنین نقل کرده‌اند (مسعودی میگوید فاسفه زمان ما فیثاغورسی‌است‌مقصود آن‌بعقیده کارادووفلسفه افلاطونی جدید است) واین مستشرق همانـ است که کتابی دربارهٔ ابن سینا نوشته ولی بعقیده ما فلسفه فیثارغورسی غیراز افلاطونی جدید است بدلیل اینکه قعطی درص ۱۷۱ تاریخ خود چنیـن میگوید (دسته دیگری درفلسفه فیثاغورس وشیعهٔ او کتبی‌تالیف‌کرده وفلسفه طبیعی قدیم او را نصرت نموده اند وازاشخاصی که در این موضوع‌کتابی نوشته محمد بن زکریاء رازی است زیـرا او خیلی از ارسطو منحرف شده بود و سبب این انحراف هم رای ضعیفی بود) دیگر نمی‌گوید که این رأی ضعیف چه‌بوده

ازاین عبارت دانسته می‌شود که مقصود ازفلسفه افلاطونی جدید نیست از چند راه یکی آنکه قفطی میگوید فیثاغورس را فلسفه طبیعی قدیم بوده و فلسفه افـلاطون علاوهٔ براینکه جدید است وقدیم براو اطلاق نمی‌شده فلسفه طبیعی هم نیست بلکه تمام‌مندرجات آن اندیشه های درویشی است وبا طبیعت سرو کاری ندارد

موید دیگر آنکه قفطی می گوید شیعیانـ فیثاغورس ازروی احترام اورا ذکر نمیکردند وفقط می گفتند او اینطورگفته واینحرف در فلسفه افلاطون جدید نیست

کتاب کون و فساد ارسطو را بارتلمی سنت هیلر ازیونانی بعربی ترجمه‌کرده و درذیل‌کتاب یك رساله هم‌که منسوب بفیثاغورث است برکتاب افزوده ولی درصحت‌آن تردید کرده اما اگر مترجم مزبور میدانست که از قدیم مرسوم بوده که درکتابهای فیثاغورث فقط میگفتند اوگفته یقین پیدا میکرد که‌این‌کتاب از اتباع فیثاغورث‌است .

همچنین از ابنیذقلس گویا کتابی در دست داشتند که بقول قفطی میگوید (من این

کتاب را در کتب شیخ ابن‌الفتح نصر بن ابراهیم که ازمردم بیت‌المقدس بود وهم کتب خود را بر بیت‌المقدس وقف کرده بود دیدم وارسطو را براو کلام بورداست) ص۱۳ وباز می گوید ازاشخاصی که پیرو مذهب او بودند محمدبن‌عبدالله جبلی که شرح حال او درصفحه ۱۳ بیان شده



فهرست مسائل کتاب روانشناسی شفا

تنظیمی مترجم

نفس حیوانی هم دارای دوقوه است قوه محرکه ومدرکه وهریك ازاین دوقوه دو قسم میباشند. درتعریف حواس ظاهره - درتعریف قوای باطنه - درتعریف قوه متخیله - درتعریف قوه واهمه - در تقسیم قوای نفس ناطقه بقوه عالمه و عامله - همه قوای انسان باید از عقل نظری پیروی کند - کارقوهٔ نظریه - قوه بسه معنی اطلاق میشود .

مقاله دوم

فصل اول درتحقیق قوای منسوبه بنفس نباتی - تعریف قوه نامیه - عقیده یکی ازحکما راجع بقوه غاذیه و ابطال آن .

فصل دوم تحقیق دراصناف ادراکات بشری - مراتب تجرید و تعریف اقسام آن - راه تجرید حس - طرز تجرید قوه خیال - طرز تجرید قوه واهمه - طریقه تجرید عقلی - حقیقت محسوس چیست - در نقل قول ذیمقراطیس و دسته ای از طبیعیون مبنی بر نفی کیفیات محسوسه - عقیده دسته از فلاسفه درادراك وابطال آن عقیده - بدون آلات حس احساس محال است - اتحاد حس کننده باحس شونده .

فصل سوم حس لمس ازتمام حواس برای حیوان لازم تراست واولین حسی است که وجودمی یابد - آیاحس وحرکت قرین همدیگرمیباشند یاآنکه ممکن استقوه حس باشد و حرکت نباشد - چه اشیائی قابل لمس هستند - فرق بین محسوس بالذات ومحسوس بالعرض - اولین خاصیت لمس- دوم خاصیت نفس - خاصیت سوم لمس .

فصل چهارم در ذائقه وشامه - انواع طعوم - درحس شامه واینکه شامه انسان از شامه دیگر حیوانات ضعیفتر است - آیا هوا بـه بومستحیل میشود یـا اینکه اجزاء جسم دارنده بو بتوسط هوا بشامه میرسد یااینکه بو خودبطرف شامه می آید - عقیده ابن سینا درحقیقت بود .

فصل پنجم درحس شنوائی - درشناختن صوت - صوت بدون احداث حرکت وجود نمی یابد - جمعی از حکماء صوت را حقیقتی غیر از حرکت نمیدانند - آیاصوت وجود خارجی دارد یا آنکه تابع حرکت است جواب اشکال مذکور حقیقت صدا - (بازگشت صوت چیست)

مقاله چهارم

درحواس باطنه فصل اول .

فصل اول دلائل مابروجود حس مشترك - فرق میان حس مشترك وخیال وذکر دلائل آن

فصل دوم تعریف قوه مصوره - درمواقعیکه نفس قوه متخیله را تحت تصریف خود قرارمیدهد - درحقیقت وحی واینکه قوه مصوره صورت فرشته رامیافریند - خاطره های بشر

معلول چه علتی است ـ چرا دسته‌ای از خوابها صحیح است و بتعبیراحتیاج ندارد ودسته نیازمند به‌تعبیر است ـ مردم دروغگو کمتر خواب راست میبینند ـ دراینکه باری‌تعالی‌عالم بجزئیات‌میباشد ـ چنددسته‌ازمردم‌بیشترخواب‌راست‌می‌بینند ـ چرانوع حیوان‌بخواب میرود.

فصل سوم : در افعال قوه متذکره وهمیه ودر اینکه این قوا کارهای خود را باآلات جسمانی انجام می دهند ـ دراینکه وهم در حیوان بمنزله عقل در انسان است

فرق میان تذکر وتعلم ـ اختلاف بشردرحفظ وفهم ـ دلیل اول که ادراکات قوای باطنی بی احتیاج بقوای‌جسمانی امکان پذیر نیست .

خیال نمی‌تواند به صورت جزئی چیزی بیفزاید فقط عقل است که در کلیات‌چیزی کم و زیاد میکند ـ دلیل دیگربرجسمانی بودن قوای مدرکه جزئی .

فصل چهارم ـ در احوال قوه حاکمه ودرپاره ای از نبوت که متعلق باین قوه است ـ غضب ـ وشهوت دوقوه ازقوای‌نیروی شوقیه حیوان بشمارمیرود ـ اعراضی که‌نفس را بی مشارکت بدن قابل عروض نیست ـ چه علت علمی دارد که نفس می‌تواندرخودو دیگری ودر اشیاء تصرف کند .

مقاله پنجم

فصل اول ازگفتگوی در نیروی حیوانی آسوده شدیم و اکنون باید در قوای انسانی گفتگو کرد ـ

داشتن صنعت ازخصائص‌انسان است ـ خنده وگریه ازخصائص انسان است ـ عقل نظری وعملی حقیقت وماهیت نفس نیستند بلکه قوای‌آن محسوبند ـ

فصل دوم ـ دراینکه‌روان انسانی‌منطبع درماده نیست ـ دلیل اول برتجردنفس ـ دلیل‌دوم برتجرد نفس ـ دلیل سوم برتجرد نفس ناطقه ـ دلیل‌چهارم برتجردنفس‌ناطقه ـ دلیل پنجم برتجردنفس ناطقه ـ دلیل ششم برتجرد نفس ـ دلیل هفتم برتجرد نفس .

خلاصه فصل دوم بقلم مترجم

فصل سوم مشتمل بردومسئله است مسئله اول‌نفس انسانی چگونه ازحواس‌منتفع میشود **مسئله دوم** ـ در اثبات حدوث نفس ـ کارهائی که قوه حیوانی برای نفس ناطقه میکند ـ

در اثبات حدوث نفس ـ دراشکال وپاسخ آن .

فصل چهارم ـ در اینکه جانهای بشرمرك ندارد وتناسخ هم نمی‌پذیرد ـ چرا جان بامرك تن مرك نمی پذیرد ـ هرحادثی احتیاج بماده دارد .

فصل پنجم ـ در عقل فعال که درجانهای ما میباشد و درعقل منفعل آن ـ عقل‌از دو راه برتوحید و یکی ساختن امورکثیره مقتدراست ـ عقل درادراك خودزمان راهم تعقل میکند .

فصل ششم - در مراتب افعال عقل ودر برترین مراتب آن که عقل قدسی است درابطال عقیدهٔ فرفوریوس مبنی براتحاد عاقل و معقول - علم تفصیلی یا علم بالفعل - علم بسیط اجمالی خلاق صور تفصیله است - صورموجوده درذهن انسان چندقسم است علوم ما درعقل فعال است ومافقط استعداد اتصال بآنرا داریم - در عقل قدسی .

فصل هفتم - در شماره روشهای موروث ازپیشینیان در امرنفس و در اینکه آیا یك نفس است یابیشتر وتشخیص قول حق از آراء مذکور .

نفس درحالیکه واحد است مجموع قوای متفرق است - انسان خودرا بدون جسم تصور میکند .

فصل هشتم - در بیان آلاتی که برای نفس است اکنون سزاوار است که در آلاتی که برای نفس است گفتگو کنیم در تعریف روح بخاری - اولین عضویکه درچنین متکون میشود قلب است - آلات قوای ظاهری .



فن ششم از طبیعیات

اشاره ای بفنون کتاب شفا

درفن نخستین بطورسرشار درامور عامه طبیعی گفتگوشد (۱) سپس آنرابفن دوم که در شناسائی اجرام سماء وعالم وصور وحرکات اولیه درعالم طبیعت بودتعقیب نمودیم واحوال اجسام فسادناپذیر واجسام فسادپذیررا تحقیق کردیم (۲) ودر دنبال آن کتاب کون وفساد وعناصرآنرا قراردادیم (۳) وبعدازآن فن بکیفیات اولی وانفعالات آن ومزاج های ناشی ازاین انفعالات پرداختیم (٤) واز برای ماباقی ماندکه در امورکائنه گفتگو کنیم

نبات وحیوان مرکب ازدوچیزهستندجان وتن وچراشناختن جان برشناسائی تن مقدم است

وچون جمادات و چیزهائی که دارای حس و حرکت ارادی نیستند اقدم و اقرب است که ازعناصرتکون یابد از این رودر فن پنجم هم ازآنها گفتگو کردیم (٥)وباقی ماندکه درعلم طبیعی باحوال حیوان ونبات نظر کنیم وازآنجاکه ذات حیوان و نبات از دو چیزمرکب است: نفس که صورت محسوب وجسم واعضاء که ماده بشمار میرود(وعلمی که اولی بشیی است علمی است که ازجهت صورت آن شیی باشد) (٦) بدین سبب رای مابراین شد

---

(۱) امورعامه طبیعی ازقبیل حرکت وماده و صورت وعلل چهارگانه وبخت واتفاق وزمان ومکان وچیزهای دیگر ازاین قبیل.

(۲) دراین فن ازجوهرفلك وحرکت مستدیره آن بحث میکند ورای این سینا براین میشود که جوهرفلك دستخوش فناء نمیگردد وازاحوال ستارگان و ماه وحرکت یاسکون زمین نیز گفتگو میکند.

(۳) دراین دفتر گفتگو میکند که حقیقت کون و فسادچیست وچه آرائی دراین باب موجود است وفرق بین کون وفساد واستحاله چیست؟

(٤) دراین کتاب بحث میکند که کدام یك ازعناصر فاعلند وکدام منفعل و ازسبب شور بودن آب دریاگفتگو مینماید.

(٥) ازاحوال آنچه نفس ندارد ازقبیل آثار سماوی ازشهب ونیازك و قوس وقزح وهاله ورعدوبرق وتکون ابروباد وباران سخن میراند و درتکون معدنیات و احوال بلاد مسکونه وغیرمسکونه وحوادث بزرك مانندطوفانهای شدید وبادهای سخت نیز گفتگو می کند.

(٦) ابن سینا درفصل نهم ازسماع طبیعی چنین میگوید که انطیفون گفته است وقتی بخواهیم چیزی رابشناسیم چون ماده آن شناخته شدکافی است زیرا صورت وچیزهای دیگراعراض ولواحق

چرا باید مجموعاً از نفوس حیوانی و نباتی و انسانی در یك کتاب بحث شود

که نخست درنفس سخن برانیم وصلاح ندیدیم که علم‌النفس را پراکنده گردانیم یعنی درکتاب نبات شناسی ازنفس نباتی ودر کتاب حیوان شناسی ازنفس حیوانی ودرکتاب انسان از نفس انسانی بحث کنیم .

بدوسبب بهتر آن‌است که علم‌النفس علم واحدی راتشکیل دهد وبشرح فوق پراکنده نگردد .

۱) اجزای این‌علم بهم مربوط است واگر علم واحدی نگردد یادگرفتن آن دشوارمیشود .

۲) نبات وحیوان درنفسیکه دارای‌نمووتغذیه وتولید باشدباهم شریکندوسبب افتراق نبات وحیوان بقوای نفسانی‌است که اولاجنس وثانیاً نوع آنهاراتخصیص میدهد وآن اندازه که برای مامکن است از نفس نباتی بحث کنیم آن اندازه‌است که با حیوان‌شرکت دارد وازفصول منوعه این معنای جنسی که درنبات است چندان آگاه نیستیم وچون امربدینقرارشد نسبت این‌قسم از نظرکه‌کلام درنبات است اولی ازآن قسمتی‌که درحیوان است نیست .

زیرا نسبت حیوانات باین نفس بعینه مانند نسبت نباتات است و حال نفس حیوانی بقیاس بانسان و حیوانات دیگر نیز چنین است و چون ما خواهیم در نفس حیوانی ونباتی ازنظراینکه مابه‌الاشتراك آنها است گفتگو کنیم، وعلم بمخصص‌هم‌پیدا نمیشود مگرپس ازعلم بمشترك وچون مادرفصول ذاتیه برای هرنفس جدا جدا وهر

غیرمتناهی است ونمی‌شود آنها راضبط کرد. ابن‌سینا پس ازنقل این قول میگوید که اگرمراد ازماده ماده نخستین باشدآن امری‌غیرمعوراست واگرصاحب این رای درشناسائی امور بهمین اندازه قانع است که چون هیولی اولی را شناخت بچیزدیگرمحتاج نیست البته این شخص بمعرفت کمی قانع شده ودرمقابل انطیفون دسته دیگرازطبیعیون گفته‌اندکه شناسائی‌کامل یك چیزآنست که ما صورت آنرابشناسیم وچون صورت شناخته شد دیگرشناسائی‌ماده‌اهمیت ندارد.

ابن سینامیگوید حق‌اینست که ما بایدهم صورت را بشناسیم وهم ماده را زیرا که هر صورتی‌مساعد باهرماده نیست وهرماده هم‌آماده از رای پذیرفتن هرصورتی نه بلکه صورنوعی محتاجندکه یك نحواستعدادی درماده‌پیدا شود تابتوانند یافت شوندواگرما امرشناسائی ماده را تحقیرکنیم مناسبات میان ماده وصورت راکنارگذارده‌ایم پس‌چون نفس‌صورت بدنست واگرنفس درتن نباشد بدن جسمی است وبس وشیئیت‌شیئی هم بصورتست پس علم بصورت ازعلم بماده‌که استعداد شیئی را دارد اولی‌می باشد.

نباتی منفرداً وهرحیوانی بنحوخصوصیت اشتغال نمی جوئیم (۱) زیرا این امری است متعذر، پس بهتر آن است که ازنفس دریك کتاب گفتگو کنیم وسپس اگرمارا ممکن شد که درنبات وحیوان بطورتخصیص گفتگو کنیم خواهیم نمود والبته بحث ما در ابدان واجسام وخواص بدنی آنها خواهد بود.

اگر شناسائی نفس را برشناسائی تن پیش بیندازیم در تعلیم و تعلم بهتر است تااینکه اول بدنرا بشناسیم بعدبشناختن نفس رو آوریم زیرا کمك امر نفس درشناسائی احوال بدن ازکمك معرفت تن دراحوال نفس بیشتراست.

آیاشناسائی تن بر شناسائی جان مقدم است یا بالعکس

بااینکه شناسائی جداگانه جان وتن برای یکدیگرمفیداست و شناختن یکی ازاین دوبردیگری واجب التقدیم نیست ولی ما چنانکه گفتیم صلاح در آن دیدیم که بحث درنفس را مقدم بداریم واگر کسی بخواهد این ترتیب راتغییر دهد بی آنکه مارا بااومناقشه‌ای باشد مختاراست.

باری این است فن ششم طبیعیات وفن هفتم دراحوال نبات وفن هشتم دراحوال حیوان و بهمین جا علم طبیعی راختم میکنیم سپس درچهارفن بعلم ریاضی میپردازیم و پس از آن جمله علم الهی را می آوردیم ومختصری ازعلم اخلاق سخن میگوئیم و کتاب خودرا بدان خاتمه میدهیم.

۱) یعنی ماهمین اندازه میدانیم که در مطلق نباتات نفس نباتی موجود است: و این نفس دارای سه قوه است: غاذیه، نامیه، مولده و چون این نفس نباتی نسبت به نباتات مختلف سنجیده شود البته جنس خواهد بود وهر جنسی را ناچار فصلی منوع است و مادیگر ازفصل های منوع این جنس آگاه نیستیم که در درخت سیب چه خصوصیت است که آنرا از درخت انار جدا گردانیده والبته درهر نباتی ازگیاه ناتوان گرفته تابدرخت بلوط برسد خصوصیتی است جوهری که یکی را از دیگری جدا کرده ولی ما از این خصوصیات بیخبریم و فقط بطور اجمال از قدر مشترك آنها که نفس نباتی است گفتگو میکنیم و بحث ما ازنفس حیوانی نیز بدینطریق است که از نفس نباتی بود پس چون امر ازاین قرار شد میشود که از نفس حیوانی و نباتی دریك کتاب گفتگو کرد.

فصل اول

دراثبات وجودنفس وبیان حد حقیقی آن از نظری که نفس است (۱)

دراثبات‌وجودنفس

نخستین چیزی‌که دانستن آن بر ما واجب است این است‌که وجودنفس رااثابت‌کنیم وپس ازآنکه وجودآن بثبوت رسیداز توابع آن گفتگوکنیم.

گوئیم : درمیان توده اجسام دسته ازاجسام رامیبینیم‌که باراده حرکت میکنند وتغذیه وتولیدمثل مینمایند واین‌اموربرای این‌اجسام ازحیثی‌که جسمندنیست وگرنه همه اجسام دراین خواص شرکت داشتند پس باقی ماندکه درذوات این اجسام برای کارهای مذکورمبادی دیگری باشد. وآن چیزیکه این‌کارها از آن صادر میشود

درتعریف نفس

وبالجمله هرامری‌که مبداء باشدبرای صدورکارهائی‌که پیوسته بیك طریق وعادم اراده نباشد ماآنرانفس نامیم واین‌لفظ برای این شیئی ازحیث ذات وگوهرآن اسم نیست بلکه ازجهتی‌که دارای اضافه نامعینی میباشد اسم است یعنی ازجهتی‌که برای‌کارهای مذکورمبداء است ومادرمباحث آتیه درجستجو وبحث ازگوهر آن‌خواهیم بودکه به‌بینیم این‌حقیقت درتحت چه‌مقوله‌ای واقع میشود ولی اکنون فقط هستی مبدئیت چیزیرا برای امورمذکوراثبات میرسانیم ازجهتی‌که دارای عرضیتی است ونیازمند است‌که ازراه‌ثبوت این عارض واضافه ذات آن اثبات شود تاماهیتش شناخته‌گردد. مثل این‌است‌که مابدانیم چیزی را محرك نامعلومی حرکت میدهد ولیك ندانیم ذات این حرکت دهنده چیست این است‌که میگوئیم (۲) اشیائی‌که دارای نفس است اجسامی هستند ووجود آنها از حیثی‌که

---

(۱) یعنی اگر نفس راعلاقه ببدن نبود بحث‌ازآن ربطی باعلوم طبیعی نداشت واز نظر علاقه آن ببدن‌که موجب حرکت بدن‌است وحرکت هم از امور طبیعی است علم‌النفس جزء طبیعیات محسوب می‌شودچنانکه کتابی راکه دردست‌دارید ششمین کتاب‌ازطبیعیات شفامیباشد.

(۲) یعنی ما ذات نفس رااثبات نکردیم وفقط ازدلیل ما این اندازه درمی‌آیدکه افعال بدن را اعم ازافعال حیوانی ونباتی نفس میکند بی آنکه دانسته شودکه چیست‌که این افعال را می‌نماید پس ما ازناحیه این اضافه‌که برای آن‌است بایدذات نفس رابشناسیم.

نبات وحیوان است بوجود این امردر آنها تمام میشود پس نفس جزء قوام ذات آنهاست وچنانکه درپیش دانستید اجزائی که باعث قوام ذات شیئی هستند بردو بخش‌اند یکی آنکه شیئی باآن اجزاء تحصل وتحقق بالفعل پیدامیکند. دیگر آنکه شیئی بـا آن اجزا دارای وجود بالقوه و بالاستعداداست واین اجزاء بالقوه بمنزله موضوع میباشداگر نفس ازقسم ثانی ازاجزاء قوام باشد شکی نیست که بدن هم ازاین قسم است پس حیوان ونبات ببدن ونفس نخواهند تحقق یافت وحیوان ونبات نشد و نیازمند بکمال دیگری خواهند بود که آن کمال برای اموری ازقبیل تغذیه ونمو وغیره مبداء بالفعل بـاشد وما آن کمال رانفس نامیم وکلام مادر آن خواهد بود (۱)

بلکه سزاوار این‌است که نفس حقیقتی باشد که حیوان ونبات بیاری آن حقیقتی بالفعل شوند واگر نفس هم جسم بـاشد ناچارصورتش همان است که گفته شد واگر جسمی است که صورت نامعینی داردبازهم آن نفس ازحیثی که جسم است مبداء امور مذکور نخواهد بودبلکه ازجهت آن صورت وصدور این احوال ازآن صورت مبداء است وصدوراین احوال ازآن صورت بذاته‌است واگرامورمذکور بتوسط این جسم بـاشد پس مبداء نخستین صورت همین جسم است وفعل اول آن بوساطت این جسم است واین جسم جزئی ازجسم حیوان خواهد شداما نخستین جزئی که مبداء بآن تعلق میگیرد بازهم ازحیثی که جسم است جمله موضوع خواهد بود.

اگر نفس را کمال بدا نیم بهتر است تااینکه صورت و قوه بدا نیم

پس آشکارشدکه ذات نفس جسم نیست بلکه جزئی ازحیوان ونبات وصورت آنها یادرحکم‌صورت ودرحکم کمال‌است. (۲) نفس رابقیاس بافعالی که ازآن صـادر میشود صحیح است قوه نامند (۳) وهمچنین بقیاس بصورمحسوسه ومعقوله که می‌پذیرد باصطلاح دیگری میتوان‌قوه گفت (٤) وبقیاس بماده که درآن حلول کرده وازاجتماع

---

(۱) یعنی هرچیزمادی از دو جزء مرکب است وشئی بتوسط ماده وجود بالقوه دارد وبتوسط صورت وجود بالفعل

(۲) گاهی‌صورت میگویند،وصورت‌مادی رامیخواهندو گاهی‌صورت میگویندوحقیقت‌شیئی راقصد میکنند ودررساله حدود ابن سینا باین دومعنی اشاره کرده و ازاین جهت گفت درحکم صورت است تا بما بفهماندکه نفس درحقیقت صورت مادی نیست.

(۳) این قوه بعینه معنی قوه در فیزیك را میدهدوباصطلاح فلسفه ازباب فعل‌است.

(٤) این‌قوه بمعنی‌قبول واستعداداست چنانکه وقتی‌میگویند فلان‌طفل قوه‌اش برای‌تحصیل خوب‌است یعنی استعداد اوخوب است وباصطلاح فلسفه این‌قوه ازباب قبول‌است.

نفس و آن ماده نبات وحیوان حاصل شده میتوان صورت نامید و بـاز صحیح است که
چون جنس بتوسط آن باستکمال خودمیرسد ودر انواع عالیه یا سافله نوع میگردد
کمال گفت زیرا طبیعت جنس تاهنگامی که فصل بسیط یاغیر بسیط بآن افزوده نگردد
ناقص وغیرمحدود ونامعین است وچون اضافه شد آنگاه نوع بکمال خود میرسد پس
کمال نوع از نظر اینکه نوع است بفصل خواهد بود وهر نوعی هم فصل بسیط ندارد و
این مطالب درفن منطق دانسته شد بلکه تنهافصل بسیط برای انواعی است که گوهر
آنهـا ازماده وصورت مرکب است وصورت آنهافصل بسیط است برای چیزیکه این
صورت کمال آنست .

دیگر آنکه هرصورتی کمال است ولی هر کمالی صورت نیست چنانکه پادشاه
کمال کشوراست و کشتیبان کمال کشتی است باآنکه صورت کشورو کشتی نیستند.

پس آنچه از کمالات که دارای ذاتی جداگانه است درحقیقت برای ماده صورت
نمیباشد وخود آنهاهم درماده نمی باشندزیر اصورتی که درماده است آن است که منطبع
درماده وقائم بآن باشد مگر اینکه چنین اصطلاح کنیم که کمال نوع راصورت نامیم .

ودرحقیقت اصطلاح براین شده که شیئی رابقیاس بماده صورت وبقیاس بمجموع
یعنی بماده وصورت غایت و کمال نـامند وبقیاس بتحریك مبداء فاعلی وقوه محرکه
گویند وچون امرازاین قرارشد صورت بچیزی اقتضاء نسبت میکندکه ازذات جوهری
که ازآن حاصل شده دوراست وهمچنین بچیزی نسبت داردکه جوهر باآن بالقوه
حاصل است وبازبچیزی منسوب است که کارهارابآن نسبت نمیدهند وآن چیز ماده است
زیراکه صورت باعتباروجودش برای ماده صورت است .

وکمال بشیی تامی اقتضاء نسبت میکند که کارهـا ازآن صـادرمیشود زیرا که
بحسب اعتبارآن بنوع کمال است .

پس ازاین گفتگوها آشکارشد که اگردرتعریف نفس کمال گوئیم بیشتردرمعنی
خود دلالت دارد وهمچنین همه انواع نفس را ازجمیع وجوه دربرمی گیرد حتی نفس
مفارق وجدا ازماده هم ازاین تعریف بیرون نمیرود.

ونیزاگر گوئیم نفس کمال است بهترازاین است که بگوئیم نفس قوه است زیرا
امورصادره ازنفس پاره ای ازباب حرکت ودسته ای ازباب احساس وادراك است وادراك برای

نفس از آنجهت نیست که نفس راقوه مبداء فعل است بلکه ازجهتی است که دارای قوه مبداء قبول میباشد وتحریك برای نفس ازنیروئی است که مبداء فعل است نه نیروئی که مبداء قبول پس چون نفس دارای هردواین قوه شد نسبت یکی ازاین دوقوه بنفس اولی ازنسبت دیگری نخواهد بود وچنانچه گوئیم نفس راقوه است ومقصود از آن قوه مذکور باشد در تعریف باشتراك اسمی گرفتارشده‌ایم واگر بگوئیم نفس راقوه‌ای است ومقصود یکی ازاین دونیرو باشد علاوه برمحذوراشتراك اسمی درتعریف بمحذوردیگر دچارمیشویم وآن این‌است که دلالت برذات نفس ازحیثی که مطلقاً نفس است نمیکند بلکه ازجهتی دون جهت دیگر دلالت دارد ودرکتب منطق بیان کرده‌ایم که این قبیل تعریفات دور ازصواب است .

ولی اگر گوئیم نفس کمال است برهردومعنی مشتمل میگردد زیرانفس ازجهت نیروئی که باآن نیروادراك حیوان استکمال مییابد کمال است وازجهت قوه‌ای که از آن نیرو کارهای حیوان صادرمیشود باز کمال است ونفس مفارق وجدای ازماده ونفسی که هنوزازماده مفارقت نجسته کمال است واین نکته جالب توجه‌است که وقتی میگوئیم نفس کمال است دانسته نمیشود که آیا نفس جوهراست یاعرض زیرا تعریف کمال آنست که بوجود آن حیوان ونبات بالفعل شود وازاین مطلب درنمیآید که آیا نفس جوهر است یانه .

مامیگوئیم شك نداریم که این شیی بمعنائی که موضوع جوهراست جوهر نیست(۱) وهمچنین بمعنائی که باآن معنی مرکب جوهر است جوهر نیست اما بمعنائی که صورت جوهراست خالی ازنظر واشکال نخواهد بود (۲)

اگر کسی بگوید من نفس راجوهرمیگویم ومرادم ازجوهرصورت است وبس ومعنائی اعم ازصورت ازجوهر اراده نمیکنم بلکه معنی اینکه نفس جوهراست این است که نفس صورت است چنانکه جمع زیاداین سخن را گفته‌اند .

مارا باچنین گوینده جای گفتگو واختلاف نیست چون معنی کلام او که میگوید نفس جوهراست این‌است که صورت است بلکه این که میگوید که صورت جوهراست

۱) یعنی هیولی باین معنی جوهر است که محل وموضوع برای صورت‌میباشد پس نفس چون محل معقولات نیست‌از این‌رو بمعنائی که موضوع جوهر است آن‌جوهر نیست .

۲) چون مرکب ازهیولی وصورت جسم‌است پس‌تعریف جسم این‌است که‌جوهری است مرکب ازدوجوهر نامبرده وبدیهی است که نفس چنین‌نیست وخود جوهری بسیط است .

مثل این است که میگوید صورت صورت است وانسان انسان یا بشر است و این قبیل اقوال یاوه گوئی وژاژخائی است (۱)

اگر مقصود گوینده از صورت این باشد که البته در موضوع نیست و بوجهی از وجوه درچیزی که ما آنرا برای شماموضوع نام نهادیم قائم نمیباشد پس بنابراین عقیده هر کمالی جوهر نخواهد بودچه بسیاری از کمالات ناچار درموضوعند اگرچه این کمالات بقیاس بهمرکب وازنظر اینکه درمرکب هستند درموضوع نمیباشد (۲) زیرا وجوداین کمالات درمرکب بنحوی که جزئی از آن باشد مانع نیست که معذلك در موضوع باشند ووجود این کمالات درموضوع نه مانند شیی درموضوع این کمالات را چنانکه پاره ازایشان گمان کرده‌اند جوهر نمیگرداند زیرا جوهر آن نیست که بقیاس یك چیز چون درآن بنحووجود درموضوع نباشد جوهر گردد تا اینکه چنین نتیجه شود که چون شیئی دراین شیئی خاص بطوروجود درموضوع نیست پس جوهراست (۳) بلکه معنی جوهر آنست که نه در این شیئی خاص و نه دردیگراشیاء در موضوع باشد واین معنی مانع آن نیست (٤) که دریك چیز نامعینی درموضوع نباشد واین تعریف بقیاس بهرچیزی نیست تا آنکه چون باشیائی که درآن است نه مانند شیی درموضوع قیاس شود جوهر گردد وچون بقیاس بچیزدیگری شودعرض گردد بلکه این جوهریت برای اوفی حد ذاته است نه بقیاس بچیزدیگری و جوهریت برای آن وقتی ثابت است که اعتبار بذات آن باشد یعنی وقتی که دردات وگوهر یك چیز تامل کنیم و برای آن موضوعی نباشد آن چیزفی نفسه جوهراست (٥) وچون مابکمال بودن نفس معتقد

۱) یعنی ازاینکه ماراضی شویم معنای محمول همان باشد که بود ولی فقط لفظ آنرا تغییر دهیم فائده‌ای بدست نمی‌آید زیرا درحمل تغایرشرط است .

۲) چنانچه سواد برای اسودوکتابت برای کاتب کمال است وبقیاس بمرکب که اسود و کاتب باشند درموضوع نیستند .

۳) چون درتعریف جوهرمیگویند که درمرکب باشد مانند جزئی از آن ودرتعریف عرض میگویند (یکون فی المرکب لا کجزء منه) وخصم میگوید چون نفس جزئی از بدن است پس بتعریف شماجوهر خواهدبود ابن‌سینا درپاسخ خصم میگوید که این حیله فائده‌ای ندارد زیرا سوادهم جزئی ازاسود است معذلك درموضوع است وجوهر نیست.

٤) خصم میگوید تعریف جوهرچنین است که بقیاس بچیزی درموضوع نباشدو مطلب ما چنین است سواد بالنسبه باسوددرموضوع نیست ابن‌سینا می گوید باید بطورکلی دراین موارد که ما یك چیزرا می‌سنجیم درموضوع نباشد نه درقیاس بیك چیزتنها وسوادرا چون بغیراز اسود بماده که در آن است بسنجیم خواهیم دیدموجود درموضوع میباشد .

٥) یعنی این معنی که شما برای جوهرمی کنید که نسبت درآن ماخوذاست البته مانع آن نیست که دریك چیزلا فی موضوع باشد پس ازآنکه درهزار چیزدرموضوع بود .

شدیم برای ما آشکار نگشت که نفس جوهر است یا جوهر نیست و کسی که تصور کرده که با کمال دانستن نفس لازم میآید که مانند صورت نفس جوهر باشد راهی بغلط پیموده .

ما میگوئیم بهر بیان که کمال را تفصیل دهیم نفس و ماهیت آنرا نشناخته ایم که تحت چه مقوله واقع میشود زیرا که چون کسی ذات چیزی را بشناسد و بداند که چیست و بخود طبیعت امری را که ذاتی آن است عرضه بدارد دیگر اشکالی برای او نخواهد بود که این چیز درخور کدامین یك از اقسام هستی است و ما در منطق از این مبحث بی نیاز گشته ایم .

لیکن کمال بردو قسم است : کمال اول ـ کمال دوم

در تقسیم کمال بکمال اول و کمال دوم

کمال اول آن است که با آن نوع بالفعل میشود مانند شکل برای شمشیر . کمال دوم آن است که وجودش تابع کمال اول و افعال و انفعالات آن است مانند برش برای شمشیر و تمیز و رؤیت و احساس و حرکت برای انسان و این امور ناچار برای نوع کمالند لکن کمالات اولیه نیستند زیرا که نوع برای اینکه بالفعل شود بحصول این اشیاء نیازمند نیست بلکه چون مبداء این اشیاء بالقوه برای آن حاصل شد این اشیاء هم بقوه قریبه حاصل میگردد پس از اینکه بالقوه نبود مگر بقوه بعیده که احتیاج داشت پیش از آنها چیز دیگری حاصل شود تا اینکه درحقیقت بالقوه گردد .

باید که جسم را بمعنای جنسی اخذ کنیم نه بمعنای مادی چنانکه در صناعت برهان علم منطق دانستی (۱) جسمی را که نفس کمال آن است هر جسمی نیست زیرا که نفس کمال جسم صناعی از قبیل تخت و کرسی وغیره نیست بلکه کمال جسم طبیعی است آن هم نه هر جسم طبیعی چونکه نفس کمال آتش و زمین و هوا نیست بلکه در جهان ما نفس کمال آندسته از اجسام طبیعی است که کمال دوم آن بیاری آلاتیکه در افعال حیات بدان کمك میجویند ، که اول آن افعال تغذی و نمو است (۲)

---

(۱) چون جسم وقتی بمعنای مادی شد بشرط لا خواهد بود و قابل حمل نیست ولی وقتی لا بشرط بود قابل حمل است پس باید جسم در این تعریف بمعنای جنسی باشد .

(۲) ابوالبرکات بغدادی در کتاب معتبر ص ۳۰۰ میگوید که طبیعی صفت کمال است نه جسم بیان مقصود آنکه تعریف نفس بعقیده او اینطور است ـ کمال اولی که طبیعی است برای جسم آلی ، بدلیل اینکه گر طبیعی صفت جسم باشد تا جسم تعلیمی با این قید اخراج شود چون جسم تعلیمی در وهم وجود دارد در خارج همان جسم طبیعی است و نفس هم با جسام خارج تعلق میگیرد بنابراین بودن صفت طبیعی برای جسم مفید معنی نخواهد بود و بعقیده این دانشمند خود نفس کمال طبیعی است یعنی طبعا ببدن تعلق دارد نه آنکه اتفاقا یا قسرا تعلق گرفته باشد

حاصل میشود.

پس نفسی که ما حد آنرا بیان کردیم برای آن نخستین کمال اول است جسم طبیعی که دارای آلت هستند و افعال حیاتی آن بیاری آلت حاصل گردد ولی باید دانست که در این تعریف چند اشکال شده.

اشکال اول

در اشکالاتی که بتعریف نفس شده و پاسخ آن

این تعریف شامل نفس فلکی نیست زیرا که نفس فلکی کارهای خود را بدون آلت میکند واگر ذکر آلات را کنار بگذارید و بذکر حیات اقتصار کنید بازهم سودی ندارد زیرا حیاتی که برای جان فلکی است مانند حیات حسی تغذیه و تنمیه ندارد وحال آنکه مراد شما از حیات مذکور درحد نفس همین امور است و اگر مقصود شما از حیات ادراکی باشد که برای نفس فلکی است وتصورعقلی یا تحریك بغایت ومقصود ارادی باشد نبات را ازاین حد بیرون کرده اید در پاسخ این اشکال گوئیم: در اجسام سماوی دو عقیده است یکی عقیده کسانی که میگویند هر ستاره که از آن وعده کراتی که آن ستاره با خود بحرکت میآورد جسمی مانند حیوان واحد تشکیل میگردد پس فعل هر یك از این آلات بعده اجزائی که دارای حرکات هستند تمام میشود و این اجزاء برای آن مانند آلت هستند ولی این عقیده درهمه کرات صحیح:

عقیده دیگر آن است که هر کره را بتنهائی حیاتی است.

واین دسته باید بگویند که چون ما برجسم فلکی ونباتی نفس اطلاق باشتراك اسمی است چه حدی که برای نفس ذکرشده تنها درمرکبات است حیله وتدبیری در این تعریف شود که حیوانات وفلك در معنای نفس انباز شوند نبات از حد بیرون خواهد رفت.

با اینکه این حیله وتدبیر کاری بس دشوار است چه حیوانات و فلك درمعنای حیات و اسم نطق شریك نیستند زیرا نطقی را که در اینجا میگوئیم نطقی است که در

---

(۱) گاهی عقل بالملکه واهم عقل هیولانی گویند واز این سبب ابن سینا می گوید دو عقل هیولانی ومعنای این جمله آن است که ما وقتی می گوئیم ناطق نفسی است دارای نطق مقوم این نفس عقل بافعل نیست بلکه قدر مشترك میان عقل بالفعل و عقل بالقوه است وگرنه باید انسان درمرتبه عقل هیولانی انسان نباشد ولی در فلك اینطور نیست که عقل هیولانی باشد بلکه از ازل تا ابد نفس فلکی بالفعل است

وجود نفسی میباشد که دارای دو عقل هیولانی است و بنابر عقیده مشهور این سخن در فلك درست نیست زیرا که عقل در فلك عقل بالفعل است و عقل بالفعل مقوم نفسی که جزء حد او است نیست و همچنین حس در عالم ما بقوه ای گفته میشود که مثال محسوسات را قبول میکند و از آنها منفعل میگردد بنابر رای مشهور این قبیل قوه در فلك نیست

واگر بسیار کوشش کنیم و نفس را برای آنچه متحرك باراده و مدرك اجسام است کمال اول قرار دهیم تا اینکه حیوانات و نفس فلکی در این تعریف شریك شوند نبات از این تعریف بیرون میرود این بود عقیده انتخابی درجواب از اشکال مذکور .

اما در موضوع امر حیات و نفس بدینطور از اشکال پاسخ داده میشود که میگوئیم مسلم شده که در اجسام مبدائی برای احوال معلوم میباشد واگر کسی این مبداء را حیات نام بگذارد ما را با او مناقشه ای نیست اما نزد جمهور مفهوم از لفظ حیات که برحیوان حمل میشود دوچیز است یکی آن است که در نوع مبدائی موجود باشد که احوال مذکور از آن صادر شود .

دوم آن است که جسم بحیثی باشد که صدور این کارها از آن درست باشد .

اما معلوم است که مفهوم اول بهیچ قسم معنای نفس نیست (۱)

اما معنای دوم به معنائی غیر از معنی نفس دلالت میکند چه، بودن شیی بحیثی که چیزی از آن صادر گردد یا موصوف بصفتی گردد دو گونه است :

اول آنکه چیز دیگری غیر از خود این وجود هست که آنچه باید از آن شیی حاصل گردد با آن چیز صادر میگردد مانند کشتی که بحیثی است که منافع کشتی از آن صادر میشود ولی در این کار محتاج بکشتیبان است تا اینکه صدور این منافع از کشتی هم این وجود باشد که کشتی است وهم ناخدا باشد پس این نحو از وجود موضوعاً یك چیز نیست (۲)

دوم این است که جز همین چیز چیز دیگری در موضوع نباشد مانند وجود جسم

(۱) زیرا معنای نفس این بود که خود او برای افعال مذکور مبداء باشد و اینکه می گویند نوع دارای مبداء باشد این معنی معنای نفس نخواهد بود.

(۲) ابن سینا در الهیات شفا فصلی برای دانستن معانی واحد تشکیل داده و در آنجا می گوید واحد بالموضوع مثل این است که بگوئیم زید و پسر عبدالله یکی است که اگرچه دو عنوان می باشد ولی موضوعاً یکی چیز هستند و واحد بالموضوع مقابل واحد حقیقی است

که از آن احراق حاصل شود نزد کسی که خود این قسم وجود حرارت میداند تا اینکه بنابر رأی او وجود حرارت در جسم وجود همین کون باشد و همچنین وجود نفس در ظاهر امر وجود همین کون می باشد جز اینکه این سخن در نفس درست نیست (۱) زیرا مفهوم از این کون و مفهوم از نفس یك چیز نیست و چرا چنین نباشد بجهت آنکه مفهوم از کون موصوف مانع نیست که با لذات کمال و مبدائی بر آن پیشی گرفته باشد سپس برای نفس این کون مخصوص پیدا شود با آنکه مفهوم کمال اول را که سابق تعریف برسم کردیم مانع است که با لذات کمال دیگری بر آن پیشی گیرد زیرا که دیگر برای کمال اول مبداء و کمال اول نیست (۲)

پس معلوم شد که اگر از حیات همان نفس را بخواهیم که جمهور می خواهند با مفهوم از نفس یك چیز نخواهد بود و اگر مقصود از حیات آن باشد که لفظی است در دلالت بر کمال اول مرادف با نفس در این نام گذاری منعی نداریم و حیات جانشین چیزی میشود که ما می خواستیم از کمال اول هستی آنرا باثبات رسانیم.

پس اکنون دانستیم که معنای اسمی که نفس را میباشد باضافه ایست که بر آن اطلاق میشود و سزاوار آنستکه بادراك ماهیت این شیی که باین اعتبار آنرا نفس گویند مشغول گردیم و باید در این موضوع برای اثبات نفسی که در ما میباشد به سبیل تذکر اشاره کنیم که برای اشخاصی که میتوانند حق را بدون شرح و بسط زیاد ادراك کنند سودمند افتد.

دراشاره‌ای دقیق بوجود نفس و اینکه روان آدمی مادی نیست

باید انسان چنین تصور کند که دفعتاً بطور کامل آفریده شده. لیکن چشم او از مشاهده اشیاء خارجی محجوب است و مشغول پائین رفتن در هوا یا خلاء است بطوریکه فشار هوا باو صدمه نزند تا محتاج باحساس گردد و اعضایش از هم دور باشد و بچیزی برخورد نکند و چیزی را احساس نکند سپس انسان باید تأمل کند که آیا

(۱) یعنی نفس بنا براین گفتار چنین تعریف میشود (بودن جسم بحیثی که افعال حیاتی از آن صادر شود)

(۲) یعنی تعریف نفس این است که کمال اول باشد و پیش از آن برای جسم کمال دیگری باشد و گرنه نفس کمال اول نخواهد بود ولی اگر ما تعریف شما را: (بودن جسم بحیثی که افعال حیاتی از آن صادر شود) قبول کنیم مانع از آن نخواهد بود که جسم را بسیاری از کمالات سبقت گرفته باشد که یکی از آنها هم این باشد که اکنون جسم طوری شده که افعال حیاتی از آن صادر میگردد با اینکه در تعریف ما جای چنین توهمی نیست.

دراین حالت وجود ذات خودرا اثبات میکند وشك دراثبات وجود خود ندارد درحالی که هیچیك ازاعضاء ظاهری وباطنی وقلب ودماغ و هیچیك ازموجودات‌خارج برای او ثابت نیست وفقط خودرا حس میکند بی‌آنکه عرض و طول و عمقی برای خود قائل شود واگرهم اودر این‌حالت دستی یاعضوی دیگر تخیل‌کند جزئی از ذات و شرط در قوام‌گوهر خود تخیل میکند سپس دراین هنگام برای ذاتی که وجود آن اثبات شده خاصیتی است‌که این خاصیت غیرازجسم و اعضائی است‌که ثابت نگشته وکسی‌که این اشاره را توجه نمود میتواند نفس را غیراز جسم بداند بلکه ازروی یقین بداندکه نفس غیرازجسم است واین شخص‌خود بآن عارف وشاهد است واگر این نکته را متوجه نشده وغافل باشد البته بیشتر باید اورا توجه داد .

تلخیص فصل اول بطریق اجمال

ابن سینا دراین فصل‌بدینطریق اثبات‌نفس میکندکه ما اجسامی را می بینیم‌که کارهای آنها همواره بیك طورنیست واین اعمال گوناگون تغذیه ، تنمیه ، تولیدمثل ازآنها صادر میشود و بیرون از دوصورت نیست یا اینست‌که چون جسم هستند این افعال ازآنها صادرمیشود پس باید صدور این افعال ازهمهٔ اجسام درست باشد یا این است‌که جز جسمیت چیزدیگری درآنها موجود است که صورت نوعیه ایشانست و بدین سبب افعال مذکور را انجام میدهند و مدعای ما همین است و از اینمطلب فقط این اندازه نتیجه میگیریم که جزجسم بودن چیزدیگری درآنهاست اکنون به بینیم که آیااین‌افعال‌ازصورت‌معدنی‌هم‌صحیح‌است‌که صادرشود یا اینکه باید ازنفس‌صادرشود.

گوئیم اگر یکی ازایندوشرط بطورمنع خلو درآن صورت باشد نفس نام دارد وگرنه بایدگفت‌که مبداء آن افعال صورت معدنی است یکی آنکه افعال آن پیوسته بیك طریق باشد ولی ازاراده صادر گردد چنانکه نفس فلکی اینطوراست .

دوم آنکه افعال مختلف باشد ولی با اراده نباشد چنانکه نفس نباتی است و. اما هردو شرط باشد مانند نفس حیوانی که هم افعال مختلف دارد و هم با اراده کار می کند

پس مانفس‌را باضافه‌ای‌که بدین فاعل‌کارهای مذکوراست شناختیم واینست‌که

فلاسفه بحث در نفس را در علم طبیعی مندرج کرده اند و اگر باعتبار این اضافه نبود باید در علم مفارقات و فلسفه اولی از آن بحث کنند و ما حد نفس را باعتبار اضافه آن ببدن چنین بیان میکنیم که نفس کمال جسم آلی است و اگر بگوئیم نفس کمال است برتر و بهتر از اینست که گوئیم نفس صورت است زیرا پارهٔ از صور در ماده منطبع هستند یا آنکه پارهٔ از نفوس در ماده نیستند و میتوانند منفرداً از ماده یافت شوند و همچنین اگر نفس را کمال گوئیم اولی از اینستکه قوه گوئیم زیرا که دستهٔ از کارهای جان از مقولهٔ فعل است مثل تحریك و پاره‌ای از مقولهٔ انفعال مانند ادراك و بنا بر این قوه لفظ مشترك میشود و در تعریفات از آوردن الفاظ مشترك دوری میکنند ولی کمال هم از جهتی که فعل است کمالست و هم از جهتی که انفعال ولی اکنون که گفتیم نفس کمالست دیگر دانسته نمیشود که آیا نفس جوهر است یا عرض چونکه معنای کمال آن است که نوع بوجود آن بالفعل میشود دیگر از این لفظ در نمیآید که آن شیئی جوهر است یا عرض و چون خصم میخواهد از کمال بودن نفس جوهریت آنرا ثابت کند ابوعلی بچند دلیل منطقی با او مقاومت میکند و اما اینکه گفتیم که جسمی است که دارای آلت باشد چون اجسامی را که نفس کمالست در عالم ما افعال حیاتی خودرا باآلات انجام میدهند و پس از اینکه ابوعلی از بیان جزئیات حد نفس آسوده میشود که اطلاق نفس بر فلك و دیگر اشیاء باشتراك لفظی است و اگرچه وظیفه او در این فصل اثبات جوهریت و تجرد نفس نیست ولی از راه لطف در خاتمهٔ فصل اشاره‌ای دقیق بر اینمطلب میکند که اگرچه این اشاره در چند سطر تمام میشود ولی تعقل آن مثل سایر تعقلات مطالب علمی خالی از دشواری نیست و حاصل این دلیل آن است که انسان نمیداند که اعضاء باطنه دارد مگر بتشریح و از اعضاء ظاهره هم اگر احساس نکند غافل است با اینکه ذات او در همه حالات برای او حاضر است پس معلوم میشود که ذات انسان منطبع در این اعضاء نیست و جوهریست غیرجسم و دکارت اینمطلب را از ابوعلی گرفته .



فصل دوم

در یادآوری اقوال قدماء در حقیقت نفس و نقض گفتار ایشان

قدماء از چهار راه در پی شناختن جان رفته اند

گوئیم - پیشنیان در امر نفس اختلاف کرده اند زیرا روش ایشان مختلف بوده.

برخی از آنان براه شناسائی نفس از جهت حرکت رفته اند و برخی از راه ادراک ودسته ای از هردو راه وجمعی از پیشینیان خواسته اند از راه حیات مجملا براین مطلب واقف شوند.

دلیل آن دسته از قدماء که از راه حرکت نفس را شناخته اند

اما آندسته که از راه حرکت بسوی نفس رفته چنین خیال کرده اند که تحریک غیر از محرک صادر نمیشود و محرک نخستین ناچار بذات خویش متحرک میباشد و چون تمام جنبش اعضاء ومفاصل واعصاب بنفس منتهی میشود از اینروی نفس محرک اول است وبپاس خاطر ایشطلیه نفس را جوهری فنا ناپذیر شمرده زیرا چنان معتقد بوده اند که چیزیکه بذات خود متحرک است روا نیست دستخوش نیستی گردد و میگویند بهمین جهت است که اجسام فلکی فاسد نمیشوند و سبب عدم فساد اجسام فلکی همانا دوام حرکت آنهاست.

برخی از قدماء نفس را جسم دانسته وآنگاه درپی جسم متحرک بذات شده و برخی از ایشان مسلم نداشته که نفس جسم باشد و آنرا جوهری غیرجسم دانسته که متحرک بذات است و بعضی جسم دانسته و درجستجوی جسمی رفته اندکه متحرک بذات باشد ودسته ای از اینان اجسامی راکه قابل تجزیه نیست کروی دانسته اند تا دائم الحرکه باشد وگمان کرده اندکه حیوان این اجسام را تنفس میکند وتنفس غذای نفس است ونفس بتنفس باقی میماند زیرا ذرات غیرقابل تجزیه کروی شکل راکه مبادی نفس ... ت بدل مایتحلل قرار میدهد ونفس متحرک بذات است چنانکه ذرات تجزیه

ناپذیرهم درجو حرکت پیوستگی دارند و برای همین جنبش پیوستگی است که ذرات میتوانند غیرخود را حرکت دهند ودسته ای از ایشان گفته اند که در این ذرات نفس نیست بلکه محرك این ذرات نفس است ونفس داخل دراین ذرات است و.چون ایـن ذرات دربدن داخل شدند نفس‌هم داخل میشود وبرخی ازقدماء نفس را آتش‌دانسته ورأی ایشان براین شده که آتش دائم الحرکه است .

دلیل آندسته ازقدماء که ازراه ادراك نفس را شناخته اند

واما آنانکه از راه ادراك بسوی نفس پی برده انـد چنین میگویند که شیئی میتواند غیر خود را ادراك کند چون بر آن مقدم ومبداء آن است پس باید که نفس مبداء باشد سپس نفس را یکی ازعناصرچهارگانه دانسته که آتش وهوا وآب وخاك باشد . و برخی از ایشان ازبرای شدت رطوبت نطفه که مبداء تکوین است نفس را آب دانسته و بعضی نفس را جسم بخاری دانسته‌اند چون بنا بررأی ایشان بخارمبداء اشیاء است برحسب مذاهبی که پیش ازاین دانسته شد وتمام ایندسته ها میگویند که نفس حقیقت اشیاء را درك میکند زیرا ازجوهر آنها ساخته شده وهمچنین کسانیکه اعداد را مبداء میدانند نفس را عدد دانسته اند وآنانکه عنصررا مبداء میدانند نفس را عنصر دانسته اند و دسته ای ازاین جمع میگویند که شیئی شبیه ومانندخودرا درك میکند ومدرك بالفعل شبیه مدرك بالفعل است پس نفس را مرکب از عناصر دانسته و این شخص انباذقلس است که او روح را مرکب‌ازآخشیجهای چهارگانه و از غلبهٔ ومحبت دانسته و گفته است که درنفس ازهر چیزی شبهی است‌وموجود خارجی را باآن شبهٔ ادراك میکند .

دلیل آن دسته از پیشینیان که از راه حرکت و ادراك در پی شناسائی نفس رفته اند

واما آنانکه ازهردوراه درپی شناسائی نفس رفته‌اند اشخاصی هستندکـه میگویند نفس عددی است متحرك بذات و نفس عدد است زیرا مدرك میباشد وازاین جهت محرك بذات است که محرك اول است .

دلیل آن دسته از گذشتگان که ازراه حیات درپی شناسائی نفس رفته اند

واما آنانکه از راه حیات بطور اجمـال بر اینمطلب شده اند پاره ای از ایشان گفته‌اند نفس حرارت غریزی است زیرا کـه حیات قائم بآن است ودسته ای دیگر گفته‌اند نفس مشتق‌ازنفس است ونفس چیزی است که تبریدمیکند وازاینروست که‌انسان نیارای استنشاق خود را تبرید میکند تا جوهـر نفس‌محفوظ بماند وجمعی ازایشان

چنین گفته اند که نفس خون است زیرا که چون خون ریخت زندگی باطل میشود وبرخی ازایشان گفته اند که نفس مزاج است زیرا که تا مزاج ثابت است حیاتی باقی است وتغییر نمیپذیرد و برخی دیگر ازایشان بر این شده اند که نفس تألیف ونسبتی بین عناصراست زیرا ما میدانیم که بیك تألیف نامعینی احتیاج است تاازاخشیجهاحیوان تکون یابد و چونکه ذات نفس تالیف است این است که به اوازهای موزون وبویها وطعوم مایل است وازاینها التذاذ میجوید ودسته ای از قدماء گفته اند که نفس خداوند است وخداوند برتراست ازآنچه این ملحدان گفته اند و گفته اند نفس درهرچیزی برحسب آن وجود پیدا میکند دریك چیز طبع میگردد ودریك چیز نفس ودرچیزی عقل سبحانه الله وتعالی عما یشرکون

در نقض روش وشکستن دلائل قدما و بدوا دلیل حرکت نقض میشود

این بود مذاهب منسوب بقدماء اولین وتمام این مذاهب باطل است اما آنانکه بحرکت چنك زده اند نخست محالیکه ایشان را لازم میآید آن است که نسبت سکون را هم بنفس داده اند حال اگر نفس بدن را حرکت میدهد که بدن متحرك شود پس ناچار حرکت دادن نفس سبب حرکت پذیرفتن بدن است.

اکنون به بینیم که اگر در حال حرکت دادن نفس تسکین بدن هم از نفس صادر میگردد پس نسبت تحرك نفس بتسکین و تحریك مساوی است دیگر نمیتوان گفت که نفس بدن را تحرك میدهد تا بدن حرکت کند با آنکه فرض ایشان این بود اگر سکون بدن از نفس صادر شود اما نه در حال حرکت آن بلکه پس از آنکه ساکن گشت آنوقت نفس بذاته متحرك نخواهد برد (۱) مجدداً در تعقیب این ایراد میگوئیم که در پیش دانستید که متحرك بدون محرکی نیست ومتحرك بذات وجود ندارد پس نفس هم متحرك بذات خودنیست بازمیگوئیم . این حرکتی که برای نفس است یاحرکت مکانی است یاکمی یاکیفی یاغیر از اینها

---

(۱) یعنی اگرگاهی بدن را حرکت دهد و زمانی ساکن گرداند پس متحرك بالذات نخواهد بود زیرا ذاتیات هیچوقت رفع نمی شود واگر حرکت ذاتی نفس بود سکون امکان نداشت

اگر حرکت مکانی باشد از سه صورت بیرون نیست یا طبیعی است یا قسری یا نفسانی (۱)

اگر طبیعی باشد پس همواره بیکسوی رو می‌آورد آنوقت تحریك نفس همواره بیکسوی است.

اگر این حرکت قسری باشد پس نفس بذاته متحرك نیست و بذات خود تحریکی ندارد بلکه اولی آن است که قاسر آن مبداء اول باشد و اولی آن است که همان محرك نفس باشد.

اگر این حرکت نفسانی باشد لازم میاید که نفس قبل از نفس موجود باشد و ناچار این حرکت باراده خواهد بود و این اراده‌ها یا یکی است و تخلف ناپذیر پس تحریك او هم برهمان جهت خواهد بود یا اینکه مختلف است و در اینصورت ناچار سکونهائی بین آن خواهد قرار گرفت و متحرك بذات نخواهد بود.

اگر حرکت در کم باشد چنین حرکتی دور ترین امور از نفس است و هیچ چیزی بذات خود حرکت در کم نمیکند مگر چیزی داخل در آن شود و یا در ذات آن استحاله واقع شود.

اگر این حرکت برای نفس از راه استحاله باشد آنوقت باید دید این حرکت استحالی یا در نفسیت نفس واقع میشود پس وقتی که نفس آغاز در جنبش میکند نفس نیست و یا اینکه حرکت در نفسیت نفس نیست بلکه در عرضی از اعراض نفس است نه در نفس بودنش بنا بر فرض اول لازم میاید که تحرك آن ازسنخ تحریکش نباشد بلکه باید ساکن در مکان باشد هنگامیکه می خواهد حرکت کند تا در مکان حرکت نماید.

بنابفرض دوم آنکه استحاله در اعراض غایتش این است که آن عرض حاصل شود و چون حصول یافت استحاله هم متوقف میشود. و نیز اشکال دیگری که وارد میاید آنستکه درسابق مدلل شد که نفس نمیتواند جسم باشد و محرکی که درمکان حرکت میدهد و بسوئی و جهتی حرکت میکند ناچار جسم است پس اگر برای نفس حرکت

(۱) چون حرکت مکانی سه قسم است: حرکت طبیعی مثل سقوط سنك زمین و حرکت قسری مثل حرکت سنك رو ببالا که شخص آن را پرتاب کرده و حرکت نفسانی مانند حرکت جانداران از فضائی بنقطه دیگر

و انتقال بود جایز بود که از بدنی مفارقت جوید سپس بجای خود باز گردد و این قوم نفس راچیزی مانند جیوه تصور کرده اند که چون در پاره‌ای از اجسام ریخته شد و بجنبش درآمد و بخودلرزید جسم را بحرکت درمیآورد وقبول هم ندارندکه حرکت نفس حرکت اختیاری باشد ودر پیش دانستی که اعتقاد بذرات لایتجزی باطل است و نیز دانستی که قول بیکی‌بودن مبدءاخشیجهاعقیده ای باطل وناروا است و از جمله محالات آنست که گفته‌اند باید که‌شئی مبداء باشد تا بتواند ماوراء خودرا درك کند با آنکه ما در خود این معنی را میبابیم که اشیائی و هستی هائی را درك میکنیم که مبداء آنها نیستیم‌امااثبات این سخن بطریق آنان که گمان کرده‌اند که مبداء یکی از عناصر است بدین طورمیشودکه مااشیائی‌را درك میکنیم که این اخشیجها مبداء آن نیستند و آن‌هم مبداء این‌بسائط نیست و آن اشیاء بقرار ذیل است :

هرچیزی هست‌یا نیست واشیاء مساوی‌باشئی واحدخود متساوی هستند و روانیست که آب و آتش ویاعنصری دیگر مبداءآن باشد وبیاری این مبادی مسائل مذکور دانسته گردد بی‌آنکه عکس آن درست باشد نیزیااین است اینکه نفس‌میداند مبداء برای‌شی مدرك است عین‌همین مبداءراهم شامل‌میشود ویاتنها این‌معرفت شامل اشیائی میشودکه ازمبداء حادث میشود ولی‌مبداء نیست‌یااین معرفت‌شامل هردواست پس‌اگرتنها این‌معرفت شامل‌مبداء باشدویاشامل هردوولازم هم‌باشدکه عالم بیك‌شی بایدبطور وجوب مبداءآن باشد لازم میآیدکه نفس مبداء برای‌مبداء باشد ونیزلازم است‌که برای‌ذات خودهم مبداءباشد چونکه‌ذات خودراهم میداندواگرنفس‌مبداء را نمیداندویاك احوال وتغییراتی‌راکه ملحق آن‌میشود میداندپس کیست‌که حکم‌میکند که‌آب یاآتش یایکی ازاینهامبداء میباشند .

در ابطال عقیده اتباع فیثاغورث

اماآنهائی‌که ادراك رابعددیت دانسته‌اند که میگویند مبداء هرچیزی عدداست بلکه‌حقیقت وحدهرچیزعدد است اگرچه بطلان این عقیده رامدلل کردیم ونیزدرفلسفهٔاولی برمحال بودن این‌عقاید دلائلی‌خواهیم آورد ولی‌دراین‌جا ازحیث‌نظر خاص درنفس‌مذهب‌مذکوررا تزییف می کنیم

گوئیم: بایددراین‌معنی تامل کرد که آیانفس باین‌نفس‌است که‌عدد معینی باشد مانندچهاروپنج‌وزوج‌یا فردیااینکه اعم‌ازاین‌است که عددمعینی باشد.

اگر نفسیت نفس‌بآنستگه عددمعینی‌باشد پس درحیوانی که پاره‌ای ازاعضاء او بریده‌شودچه میگویندپاین عضومقطوع حرکت‌میکند واحساس‌مینماید واحساس‌هم از یك نحوه تخیلی است و همچنین هرجزئی از آن بجهتی میگریزد و این حرکت هم‌ناچلرازیك نحوه‌تخیلی‌است‌ومعلوم‌است که‌این‌دوجزء مقطوع برای‌این‌حرکت‌میکنند که دوقوه درآنهاست‌وهریك ازاین‌دو مسلما ازعددیکه جمله‌ومجموع آنهارا شامل میشد نه چیزدیگری پس‌این دوجزء بگفته این‌جماعت بدون نفس‌حرکت میکنندبا اینکه این سخن محال است بلکه حق آن است که هریك ازدورا نفسی است ازنوع نفس‌دیگر.

پس‌نفس‌این حیوان‌بالفعل یکی‌است‌وبالقوه بسیاروآین‌نفس بنفوس‌منحل‌میگردد ودرحیوانیکه عضواومقطوع شده دونفس فاسدمیگرددیعنی نفس‌دوعضووای درنبات اینطور نیست‌زیراکه‌درنبات آلت‌اولیه برای‌استیفاء کارنفس درهمه تنه‌و کالبد نبات‌پراکنده است‌وبالعکس درحیوانیکه عضواو بریده گشته چنین‌نیست‌بلکه پاره‌ای‌از بدن این‌حیوان که‌عضوش‌بریده‌گشته‌مبداءندارد که‌مزاج‌ملائم بانفس‌راپایدارنگاهداردودرپاره‌ای‌دیگراز بدن‌او‌مبداءموجوداست‌ولیکن دربقاءخودوصحت‌مزاج‌بقسم‌دیگرمحتاج‌است‌واجزائش درتعاون‌و کمك برحفظ مزاج‌بیکدیگر محتاجند .

واگر نفس‌عدد مخصوصی نباشد بلکه عددی که دارای‌کیفیتی و صورتی است پس دراینصورت دریك‌بدن جانهای بسیار است چنانکه دربسیاری از ازواج ازواج ودربسیاری از افراد افراد و در بسیاری از مربعات مربعات است و همچنین دیگر اعتبارات .

دیگراینکه آیااین وحدات‌مجتمعه درعددراوضعی‌است‌یانه یعنی که‌قابل اشاره حسیه است یانه.

اگرهریك ازاین وحدات قابل‌وضع واشاره‌شی‌باشد نقطه‌است‌وچون نقاطی شد یابرای‌این‌نفس خواهدبود که عده‌ای‌ازنقاط است‌یاچنین‌نیست‌بلکه برای‌این نفس‌است که قوه است یا کیفیت یاغیر اینها ولیکن ایشان طبیعت نفس‌را مجردعدد بودن دانسته‌اند

ونتیجه میشود که عـدد موجود برای نقطه طبیعت نفس است بنابراین در هر جسمی که این اندازه نقطه فرض شود باید آن جسم دارای نفس گردد والبته فرض وجود نقطه هم درجسم امری‌است ممکن‌پس هرجسمی که شانیت‌دارد صاحب‌نفس گرددباید در آن نقطه فرض‌نمود .

واگر نفس‌عددی باشدکه دارای وضع وقابل‌اشاره حسیه نباشد پس آحـادی متفرق است و با اینکه موادی مختلف وصفاتی بر آن افزوده نشده وفصولی بـدان منضم نگشته پس‌باچه چیزمتفرق گشته وتفرق اوازچیست واشیاء متشابه بواسطه مواد مختلف مختلف میگردند واگر برای این‌عدد مواد مختلف باشدپس ذوات‌وضع است وصاحب ابدان پراکنده .

دیگراینکه درهردوحال چگونه این‌وحدات ونقطه‌ها بـاهم مرتبط شدند زیرا که اگر ارتباط پاره‌ای ازاین اجزاء بپاره‌ای دیگروالتیام آنهـا برای طبیعت وحدت ونقطه‌بودن‌باشد پس بـاید که وحدات ونقاط ازهر موضعی روی باجتماع آرند واگر برای این وحدات و نقاط جامعی‌است که یکی را بـادیگری جمع نموده وبهم منضم گردانیده که‌تامرتبط شوند ودر حالی‌که باهم مرتبطند آنهـارا نگهبانی میکند پس اولی آن است که آن چنان چیزخودنفس باشد .

درابطال عقیده انباذقلس

اما آن دسته ازقدماء‌که گفته‌اند نفس‌برای اینکه مبادی وغیر مبادی رابشناسد بـایدمرکب ازمبادی باشد تا بیاری مبـادی موجود درخود مباری رابشناسد. بنابراین باید نفس اشیائی را که ازمبادی‌پیدامیشودومخالف باطبیعت اوست‌نداند زیراکه اجتماع گاهی‌هیئت‌وصوری ازمبادی احداث میکندکه درخودمبادی یافت‌نمیشود مانندااستخوان بودن وآلت‌بودن وانسان واسب بوون وغیراینهابنابراین‌بایدنفس این اشیاء رانداند. بعلت این‌که این اشیاء در ذات نفس نیستند بلکه فقـط در نفس اجزاء مبـادی است و اگر در تالیف نفس انسان واسب وفیل را هم قرار دهیم چنانکه آتش وخاك‌وغلبه و محبت را قرار داده‌اند وبگویند درنفس این‌اشیاء نیز موجود است البته خطائی بزرك مرتکب شده‌اند.

دیگر اینکه اگر در نفس انسان باشد در نفس نفس خواهد بود و باز یکدفعه دیگر انسان و فیل بایددر آن باشدو اینکار سر بینهایت میزند.

ایرادی دیگر بردارنده این عقیده وارد می‌آید که بنابراین گفته باید ایزد تعالی عالم باشیاء نباشد.

زیرا در او غلبه نیست چونکه در هر چیزی غلبه باشد موجب پراکندگی و فساد است و باید که علم خداوند بمبادی علم تام نباشد و این سخن ناپسند و زشت است دیگر اینکه بنابراین رأی باید زمین بزمین و آب بآب دانا باشد ولی زمین آب و آب زمین را درك نکند و نیز باید گرمی عالم بگرمی باشد ولی بسردی عالم نباشدو باز باید که در اعضائی که ارضیت بسیار است مانند استخوان و ناخن احساس شدید بزمین باشد بااینکه چنین نیست بلکه آن اعضاء هیچ حساس نیستندنه بزمین و نه بغیر زمین.

و اگر شئی ازخودمتأثر گردد و منفعل شود اولی است که ازمانندخودمتاثر گردد و البته میدانید که احساس یکنوع تأثیر و انفعال است.

و باز باید که یك قوه اضداد را درك نکند و سیاهی و سپیدی بحاسه واحد درك نشود بلکه سپیدی بپاره ای از چشم که سفید است و سیاهی بپاره‌ای از دیده که سیاه است درك شود وچون الوان را ترکیبات بیشمار است پس باید برای چشم اجزاء بیشمار باشد و اینکه حقیقی هم برای این وسائط نباشد و الوان جزازمزج ضدین بکمی و بیشی بدون اختلاف دیگر حاصل نشوند(۱) آنوقت لازم میآید که مدرك سفیدی سفیدی صرف وخالص ادراك کند ومدرك سیاهی نیرسیاهی صرف وخالص را وهمچنین باید بسائط ممتزج برما مشکل نشودووسائطی که در آن سفیدی و سیاهی بالفعل آشکار میشود ای ها متخل نگردد.

وهمچنین بایدمثلث بمثلث ومربع بمربع ومدور بمدور درك شود وشکل های دیگری که نهایت ندارند ولازم آید که اعداد نیز بامثال خوددرك شوند و باید درحاسه

---

(۱) چون عقیده جمعی چنانکه در فصل پنجم مقاله پنجم بیان شده این است که جز سپیدی وسیاهی حقیقی برای الوان نیست وهمه الوان از ترکیبات این دو رنك پیدا میشود ابن سینا می‌گوید: اگر حقیقتی هم برای این الوا که وسائطاند نباشد و ما مسلم بداریم که الوان جزاز مزج ضدین پیدا نمی‌شود باید چشم نتواند آبی وقرمز ورنگهای دیگررا درك کندو فقط باید سیاهی خالص وسفیدی خالص را ادراك کند.

اشکال بیشمار باشد وهمه این لوازم محال است والبته میداند که یك چیز کافی است که معیار اضداد گردد واضدادی باآن شناخته گردد چنانچه بامسطر مستقیم خط مستقیم و منحنی شناخته میگردد.

اماکسانی که میگویند نفس جسمی است که برای درك اشیاء برروی آنها حرکتی مستدیر دارد در مباحث آتیه فساد این عقیده را آشکار میکنیم تامعلوم شود که جسم نمیتواند ادراك عقلی کند. (۱)

اما آنانکه نفس رامزاج دانسته‌اند از سخنانی که درپیش گذشت ناچیز بودن گفتار ایشان دانسته‌شد بااینکه هرچه راکه بفساد آن حیات فاسد شود نمی‌توان نفس دانست زیرا بسیاری از اعضاء واشیاء واخلاط وچیزهای دیگر اینطورند وما انکار نمیکنیم که ازوجود چیزی ناگزیر باشیم که ازاین راه جان بتن علاقه گیرد ولی ازاین احتیاج لازم نمی‌آید که شئی مورد احتیاج نفس باشد.

وازاین مطلب دانسته میشود که آنکس که نفس راخون دانسته راهی بخطا پیموده وچگونه می‌توان خون رامحرك وحساس دانست.

در ابطال عقیده آنانکه نفس را تالیف بین عناصر دانسته اند

آن دسته از حکماء که گفته‌اند نفس تالیف است نفس رانسبتی معقول بین اشیاء تصور کرده‌اند وچگونه میشود نسبت بآن اضداد مدرك ومحرك باشد وتالیف بمؤلفی احتیاج دارد واولی این است که خوداین مؤلف نفس باشد ونفس است که چون از بدن مفارقت جست تألیف ازهم گسیخته می‌شود ودر آتیه ضمن اینکه بشناسائی امر نفس مشغول می‌شویم بطلان این عقیده را ازراههائی دیگر آشکار می کنیم وما باید اکنون برای شناختن طبیعت نفس شوقی پیدا کنیم ودرمناقصه وابطال عقائد مذکورسخنانی دیگرهم گفته شده است که چون ذکر آنها واجب ولازم نبود ازینرو ما ازیاد آوری آن روی بتافتیم.

(۱) د فصل دوم ازمقاله پنجم این کتاب دراثبات مجرد وغیرمادی بودن روان است که درآنجا کاملا این موضوع تشریح می گردد.



فصل سوم

دراینکه نفس جوهر است

از اصولی که در پیش گذشت دانستی که نفس جسم نیست و اگر برای شما ثابت شود که پاره‌ای از نفوس میتوانند بذات خود پایدار ومجرد ازماده بمانند دیگر شکی باقی نخواهد ماند که نفس جوهر است .

تجرد و بی‌نیازی ازماده لازمه همه‌افرادنفس بیست بلکه‌چنانکه در آتیه‌خواهید دانست پاره‌ای ازنفوس میتواند دارای این‌وصف باشد اماهمه افراد نفوس مانند نفس نباتی ونفس حیوانی لازم نیست که ازماده مجرد باشد .

دراثبات اینکه مزاج علت استعدادی برای افاضهٔ نفس بر بدن است و نفس علت مبقیهٔ مزاج و مانع فساد آن است

برای وجود این نفوس در ابدان‌ماده‌قریبهٔ‌بامزاج‌خاص‌وهیئت خاص‌تحقق می‌یابد وتاوقتی‌هم این‌مزاج خاص‌بالفعل موجود خواهد بودکه نفس‌درآن بدن باشد ودر جقیقت نفس است که‌آن ماده را دارای این مزاج گردانیده وناچار بایدعلت تکون وپیدایش نبات حیوان‌را بآن‌مزاج که‌دارهستند نفس‌دانست زیرا مبدأ تولید وتربیت چنانکه درپیش گفته‌شد نفس‌است‌ودرنتیجه موضوع‌قریب برای تعلق‌نفس محال‌است که بفعالیت برسد جزبوسیله نفس‌ونفس‌هم علت‌است‌که موضوع قریب ازپایدار بماند .

جایز نیست‌بگوئیم‌که موضوع قریب بسببی غیر ازنفس حصول یافت سپس نفس بآن بطوریکه دراینکار دخالتی نداشته باشد لاحق‌شد مانند اعراضی که پس‌از تقوم وتحقق‌موضوع خودبآن‌عارض میشوند ومقوم‌موضوع خودنیستند امانفس‌مقوم‌موضوع قریب‌خود میباشد وآنراهم بالفعل ایجاد می‌کند چنانکه اینموضوع را هنگامیکه در حیوان سخن‌بگوئیم خواهید‌دانست .

بایددانست میان موضوع‌بعید ونفس صورتهائی دیگراست که‌نفس مقوم‌آنست

و چون نفس مفارقت جست علت مفارقت نفس امر غالبی باشد که موضوع آنرا بحالتی دیگر گردانده و یکصورت جمادی مانند صورتی که مقابل باصورت مزاجیه موافق نفس و آن صورت بود احداث کند .

اما ماده‌ای که برای نفس بود البته پس از نفس بنوعی که سابقاً بود باقی نخواهد ماند و خالی ازاین احوال نیست که یانوع و جوهری که موضوع نفس بآن حال بود باطل میگردد یااینکه نفس در آن صورتی میگذارد که ماده‌را بفعل بر طبیعت خود باقی نگهدارد و این جسم طبیعی بحالی که بود باقی نخواهدماند بلکه صورت و اعراض دیگر دارا خواهدشد و برخی ازاجزاء آن تبدیل می‌یابد و باتغییر کلی که درجوهر است مفارقت می‌جوید پس درنتیجه ماده‌ای که ذات آن پس ازمفارقت نفس محفوظ بماند که سابقا موضوع نفس بود وحال موضوع غیرنفس شده باقی نخواهدماند و درنتیجه وجود نفس درجسم مانند وجود عرض درموضوع نیست و ازاینجا ثابت میشود که نفس جوهر است چه ، صورتی میباشد که درموضوع نیست .

در اشکال بعقیده مذکور و پاسخ آن

گوینده‌ایرا میرسد که بگوید . مسلم‌دانستیم نفس نباتی دارای همین صورتی بود که شما گفتید زیرا اینصورت بود که برای قوام وحفظ ماده قریبه علت بود اما نفس حیوانی چنین نیست و نزدیکتر بحق آن است که نفس نباتی مقوم ماده آن است سپس این نفس نباتیرا نفس حیوانی مقوم است و نفس حیوانی درماده‌ای هستی میباید که آن ماده بذاته تقویم یافته پس نفس نباتی علت است برای آنچه در آن حلول کرده و نفس نفس حیوانی جوهر نیست و بماده قائم است و مدعای شما که جوهریت باشد ثابت نشده .

ما در پاسخ این گوینده میگوئیم ازنفس نباتی ازجهت نفس نباتی بودن لازم نمیآید مگر یك جسم متغذی مطلق و برای این نفس نباتی مطلق وجودی نیست مگر وجود بمعنای جنسی که فقط موجود در وهم باشد اما آنچه در خارج موجود است انواع آن است مطلبی که لازم است ناگفته نماند این است که نفس نباتی سبب واحد است و برای آن شی کلی است غیر محصل که جسم متغذی نامی باشد یعنی مطلق جنسی غیرمنوع اما جسمی که دارای آلت حس و تمیز وحرکت ارادی باشد ازمفهوم نفس نباتی بقیداینکه نفس نباتی است دانسته نمیگردد مگر آنکه فصل دیگری بآن منضم

شود که طبیعتی دیگر گردد و البته این چیز شدنی نیست مگر اینکه نفس حیوانی گردد و در جواب این اشکال لازم است از نو شروع در پاسخ کنیم تا مطلب آشکارتر گردد. مراد از نفس نباتی یکی از سه چیز است .

۱ــ نفس نوعی مخصوص نبات که بحیوان ربطی نداشته باشد .

۲ــ معنای عامی که نفس نباتی و حیوانی را از جهتی که تغذیه و تنمیه و تولید مثل میکند شامل شود که این معنی را بطور مجاز نفس نباتی گویند زیرا نفس نباتی جز در نبات نیست لیکن معنائی که نفس نبات و حیوانرا شامل میشود در حیوان هم بهمان نحوی که در نبات است وجود دارد و هستی آن بنحوی است که معنای تمام در اشیاء موجود است.

۳ــ مقصود از نفس نباتی قوه‌ای از قوای نفس حیوانی باشد که تغذیــه و تولید و تربیت از آن صادر میشود پس اگر مقصود نفس نباتی باشد که بقیاس بنفسی که متغذی است نوع محسوب گردد این معنی فقط در نبات است و در حیوان نمی باشد .

اگر معنای عام از نفس نباتی اراده شده واجب است که معنای عامی بآن منسوب گردد نه معنای خاص چه صانع عام آن است که مصنوع عام بدو منسوب شود و صانع نوعی مانند نجار آن است که مصنوع نوعی بآن منسوب گردد و صانع معین آن است که مصنوع معین بآن منسوب گردد و تحقیق این مطالب در پیش گذشت .

پس آن مقداری که بنفس نباتی عام از امر جسم منسوب است که نامی باشد بطریق عموم این نسبت عام است اما بودن جسم نامی بحیثی که برای قبول حس صلاحیت داشته باشد این معنی دیگر بنفس نباتی از حیثی که عام است منسوب نیست و لازمه آن هم نمی باشد .

اما قسم سوم محال است و آن این بود که قوه نباتی بتنهائی بدن حیوان بسازد که اگر آن قوه تنها بود میتوانست جسم حیوانی و نباتی را تمام کند و حال آنکه چنین نیست بلکه وقتی میتواند آن قوه بدن را جسم حیوانی کند که آلات حس و حرکت یافت شود و در اینهنگام آن قوه برای نفس باشد و از برای آن نفس هم قوه دیگری است که آن نفس را نیروئی دیگر است و این قوه که در شمار قوای آن میباشد در پی این میشود کــه آلات ای کمالات ثانیه نفس که این قوه اوست مستعد نماید و آن نفس حیوانی ا

پس از این مطلب آشکار شد که نفس یکی است و این قوی همه منشعب از آن است.

که‌در اعضاء پراکنده اند و فعل بعضی بر بعض دیگر بحسب استعداد آلت مقدم متاخر است .

پس نفسی که‌برای هرحیوانی است جامع عناصر بدن و مولف ومرکب‌او است بنحویکه صلاحیت بدن بودن را برای آن حیوان پیـداکند و این نفس حافظ بدن است بنظامی که سزاوار آن است و مادامیکه این نفس در آن است مغیرات خارجی بآن چیره نمی شود واگر چنین نبود بر صحت‌خودپایدار نمیماند .

در سلطه نفس بر بدن واشاره‌ای دقیق بر غیر مادی بودن روح

برای استیلاء جان برتن است که‌وقتی جان‌قضایائی راکه‌خوش آیند او نیست یادوست‌دارد واین قضایابدنی نیستندادارك‌میکند نامیه قوه وضعف مییابد واین امروقتی است که تصدیق نامعینی بر نفس وارد شود و این تصدیق‌ازحیث اینکه‌اعتقاد است‌دربدن تاثیر نمیکندبلکه این‌اعتقاد راسروریاغمی تابع میشود واین‌سرود وغم‌مدرکات نفس میباشد واین تصدیقات ببدن‌از حیثی که فقط بدن است‌عارض‌نمیشود که‌در قوه نامیه وغاذیه‌تاثیر کند که همان‌عارض راکـه‌نخست در نفس پیدا شد در آنها احداث نماید وفرح نطقی موجب قوت و قدرت این قوه در فعل خود نباشد و ضد فرح نطقی غم نطقی‌است که الم بدنی نـدارد (۱) و مـوجب صعف و عجز بدن می شود که کم کم عمل نامیه را تبـاه می کند وبسا روی دهـد که مزاج نقص کلی می یـابد و این قبیل امور است که‌شما را قـانع می کند که نفس‌است که جامع قوای‌ادراك وقوای‌استعمال غذا می‌باشد وقوهٔ غاذیه‌ومدرکه‌رایك

اگر جان در بدن نبود اولی‌برای بدن آن بود که از هم پراکنده شود زیرا هر جزئی از اجزاء بدن مکانی برای خویش جویـان است و از قرین خود مفـارقت خواهان و عناصر متفرقه بدن را چیزی خارج ازطبیعت این‌بسائط در جای خودنگاه می‌دارد که این چیز در حیوان نفس‌است پس در این هنگام نفس برای موضوع خود کمال است وموضوع نفس که بدن باشد قائم بآن‌کمال خواهد بود . نفس مکمل نوعی و صانع نوعی است زیرا اشیائی که دارای نفوس مختلفه هستند بنفس تکثر و اختلاف می‌یابند وتغایر آنها بنوع است نه بشخص پس نمی شود نفس را از اعراض

۱ — غم وسرور نطقی یعنی غم وسروری که عقلی باشد ومدرك‌آن قوه عاقله‌است.

نمود زیرا انواع با اعراض اختلاف پیدا نمی‌کنند و برای عرض مدخلیتی در تقویم موضوع خود نیست بنابراین نفس مانندجوهر کمال است نه مانند عرض ولی ازجوهر بودن نفس لازم نمی آید که جوهری مفارق یا غیر مفارق باشد زیرا هیولی‌وصورت با آنکه جوهرند مفارق نیستند و این مطلب را سابقاً دانستید پس اکنون مختصری درقوای نفس و کارهای آن بحث کنیم سپس در دنبال این‌فصل بطوراستقصاء آن قوا را شرح دهیم.

فصل چهارم

در بیان اینکه اختلاف کارهای نفس از جهت اختلاف قوای آن است

گوئیم برای نفس کارهائی است که برخی بشدت و ضعف وپاره ای بسرعت و بطوء باهم اختلاف دارد مثلا گمان اعتقادی است که ازنظر تأکید وشدت بایقین مختلف است و حدس باتلقین بتندی وسرعت اختلاف دارد .

گاهی اختلاف افعال نفس بعدم وملکه است مانند اینکه شك بارأی وتصمیم مخالف است زیرا شك عدم اعتقاد بدوطرف نقیض است ورأی اعتقاد بیکی از دوطرف نقیض و بازمثل تحریك وتسکین .

گاهی اختلاف کارهای نفس نسبت باموری است که این امور باهم متضادند مثل احساس سپیدی واحساس سیاهی وادراك تلخی و گاهی هم اختلاف میان کارهای نفس بجنس است مثل ادراك رنك وادراك طعم ومانند ادراك وتحریك .

غرض مادراین بحث آن است که قوائی راکه این کارها از آن صدور مییابد بشناسیم وبدانیم آیاواجب است برای هر نوعی ازافعال نفس نیروئی خاص باشد که تنها مخصوص بآن باشد یااینکه واجب نیست .

شدت وضعف سبب اختلاف قوا نخواهد شد

گوئیم :افعالی که بشدت وضعف باهم مختلف اند مبداء آنها یك نیروست که گاهی فعل این نیرو تمامتر است وزمانی ناقص تر واگر نقصان اقتضاء کند که برای فعلی که گاهی ناقص تراست قوه‌ای غیر از قوه‌ای که برای فعل تمامتر است باشد لازم میآید که عدد قوی باندازه شماره مراتب نقصان وزیاده باشد ونامتناهی گردد پس یك قوه است که گاهی فعل اشد و زمانی فعلی ناقص‌تر و گاهی بحسب فقدان آلت یابرای موانع

خارجی از کار بازمیماند یا آنکه کارش کم وزیاد میشود .

واما اختلاف افعالی که بحسب فعل و عدم آن است چنانکه در منطق گذشت مبداء آن یك نیروست .

اختلاف فعل و عدم فعل و اختلافات افعالی که دریك جنس شریکند موجب اختلاف قوا نیست

اما اختلاف کار های نفس که از باب ملکه است و از بساب اختلاف در جنس است مثل ادراك و تحریك ویا دو ادراك گوناگون این مطلب شایان آن است که شخص جوینده از آن بحث و کنجکاوی کند که آیاهمه قوای دراکه یك قوه‌است یانه و فرق میان آنها فقط این اندازه است که نفس یك ادراکاتی بذات خود دارد که عقلیات نامیده میشود ویکنوع ادراکات مختلفه که از راه اختلاف آلات مختلف و وگوناگون میشود واگر هم ادراکات عقلی وحسی ازدو نیرو باشدآنوقت آیاحسیاتی که از باطن ادراك میشوند و حسیاتی که بقوای ظاهر درك میگردند بیك قوه است ؟ و اگر هم ادراکات باطن برای یك قوه یا برای قوائی باشد آیا ادراکات ظاهر بیك قوه است که چون آلات مختلفه دارد دارای افعال مختلف است زیرا ممتنع نیست که قوه واحده اشیاء مختلف‌الاجناس و مختلف‌الانواع را درك کند چنانکه عقل و خیال را حکماء اینطورمیدانند بلکه محسوسات مشترکه راکه میگویندآن محسوسات عبارت است از: عظم، عدد، حرکت ، سکون گاهی بهریك از حواس وزمانی بعده از حواس احساس میکردند هرچند بواسطه محسوس دیگری باشد .

وهمچنین شخص جویا باید دراین مسئله تامل کندکه آیا قوه تحریك همان قوه ادراك است وچرا چنین نباشد .

وآیانیروی شهوت بعینهانیروی غضب است که چون بالذت مصادف شدبیك‌طور منفعل میگردد واگر با الم مصادف گشت طوری دیگر و آیا غاذیه ومولده و نامیه همین قوی هستند نه چیزدیگری واگر هم این قوی شدند نه قوه‌ای جداگانه آیا یك قوه است یابیشتر که چون چیزی بصورت تمام نشود غذارا بهیئتی وشکلی باقطار آن حرکت دهد وچون شئی استکمال یافت این یك قوه باز درهمان تحریك پیشین پافشاری کرده واین کاررا ادامه میدهد ولی چون شکل تمام شد شکل دیگری حادث نمیشود

و بزرگی وعظم بحدی رسیده که این قوه میتواند غذا در بیشتر از آنچه از آن تحلیل میرود بآن برساند آنوقت از کار میایستد و در این هنگام قدری از غذا بازمیماند که برای تولید صلاحیت دارد آنوقت همین قوه غذا مذکور را باعضاء تولید میفرستد لکن از آن مقداری که اعضاء تولید میفرستد چنانکه برای همین اعضاء تولید بجهت اینکه تغذیه کنند غذا میفرستد لکن از آن مقداری که اعضاء تولید احتیاج دارند باز غذا زائد میآید که این باقیمانده برای چیز دیگری خوبست و در این موقع همین قوه واحده این بازمانده را با آن مصرف صرف میکند چنانکه همین کار را با باقیمانده بیشتر اعضاء مینماید سپس آن قوه واحده در آخر زندگی عاجز میشود که بدل مایتحلل را مساوی آن قدری که تحلیل رفته تهیه کند و زوال و زبول دست میدهد و در نتیجه نه قوه‌ای نامیه بوده نه قوه‌ای که سبب ذبول باشد.

اختلاف افعال دلیل بر اختلاف قوای نفس نیست زیرا قوه واحده بعینها اضداد را انجام میدهد بلکه قوه واحده باراده های مختلف حرکات گوناگون میکند بلکه قوه واحده میتواند که در موارد گوناگون کارهای مختلف کند و اینها شکوکی است که باید حل شود تا بتوان از این فصل بفصل دیگری منتقل شده و نیروهای نفس را باثبات رسانیم و بتوان گفت نفس دارای فلان اندازه قوی است و بعضی بابعضی مختلف اند و حق در نزد ما همین رأی است.

گوئیم اما اولا قوه از نظر اینکه قوه است اولا و با لذات برامر معین قوه است و محال است که برای چیز دیگر جز همین امر قوه باشد زیرا از حیثی که برای آن امر قوه است مبداء آن میباشد و اگر برای چیز دیگر مبداء باشد از همان جهت که برای امر نخستین مبداء است این مبدائیت فی ذاته نیست.

پس قوی از حیثی که قوی هستند بقصد نخستین برای افعال معین قوی هستند ولی جائز است که بقصد دومین برای کارهای بسیاری نیرو باشد باین قسم که افعال ثانی مانند فروع باشند و قوی اولا مبداء برای آن فروع نباشد مثل اینکه ابصار عبارت از قوه ایست که کیفیت موجود در جسمی را که قابل ضوء است و مقابل بامضی شده و کسب کرده که عبارت از رنك باشد درك میکند سپس این رنك سفید وسیاه و...

خواهد بود

و نیز نیروی متخیله آن است که صور امور مادی را ز حیثی که مادی هستند و نوعی تجربه یافته‌اند در آن حصول یابد ولی بعد این صور رنك وطعم وعظم وصورت وغیر اینها باشد.

قوه عاقله آن است که صور اموری را از حیثی که ازماده بری هستند ادراك میکند ولی ممکن است که ادراك شده آن شکل باشد یا عدد.

گاهی جائز است که یك نیرو برای امری بخصوص آماده باشد ولی نیازمند بچیز دیگری باشد تا اینکه آنچه بالقوه دراوست بالفعل شود واگر آن امر باشد نمیتواند فعل نماید پس چنین قوه گاهی بالفعل وگاهی بالقوه مبداء میباشد مانند قوه محرکه چون از قوه شوقیه بسبب یکی ازدواعی تخیل یا دواعی معقول قصدی بر آن اضافه شد ناچار در این هنگام بسوی مبدائی حرکت میکند واگر این داعی فراهم نشد حرکت نمینماید وچنین قوه‌ای گاهی بالفعل مبداء قوه است و گاهی بالفعل مبداء آن نخواهد بود بلکه بالقوه مبداء آن خواهد بود مانند قوه محرکه که چون قوه شوقیه بسبب تخیل وبا امری مفعول خواست حرکت کند آن قوه حرکت میدهد واگر صلاح ندانست حرکت نمیدهد.

از قوه محرکه واحد باآلات واحد جز حرکت واحد صادر نمیگردد وحرکات کثیره بیاری کثرت آلات حرکت است که درماعضلات میباشد وهرعضله قوه محرکه جزئی است که جز حرکت معین جنبش دیگری نمی‌پذیرد.

گاهی قوه واحده تأثیرش بحسب قوابل مختلفه باآلات مختلفه اختلاف می‌یابد و این مطلب واضح است اکنون میگوئیم اولین اقسام افعال نفس سه کار است که حیوان ونبات در آن انبازند وآن عبارت از تغذیه ، تنمیه ، تولید است و برای نفس نیز افعالی است که همه حیوانات یا بیشتر آنها در آن شریکند ونبات را بهره ای از مشارکت نیست مانند احساس، تخیل، حرکت ارادی وبازنفس راکارهائی است که تنها بانسان اختصاص دارد مثل تعقل مفعولات واستنباط صنایع واندیشه درکیهان وجهان وفرق نهادن میان خوب و بد.

پس اگر قوای نفسانی یکی بود وافعال نباتی هم ازهمان قوه که کارهای حیوانی صادر میشود اولا صادر میگشت آنوقت اینکه اجسام نباتی واعضاء حیوانی صلب و نرم(۱) که تغذیه میکنند ولی حس ندارند یا برای عدم قوه حاسه در آنها بود یا برای این بود که ماده منفعل نمی‌شود ومحال است که کسی بگوید ماده از سرما و گرما و از طعوم و بویهای قوی متأثر و منفعل نمی‌شود پس این فرض باقی ماند که عدم احساس برای عدم قوه حاسه باشد و نتیجه می گیریم که ممکن است قوهٔ غاذیه درجائی یافت شود وقوهٔ حس نباشد و این دوقوه باهم مختلف اند و وجود قوهٔ غاذیه بتنهائی بدون وجود قوهٔ حاسه ممکن است

ونیز تحریك نفس بیرون ازاین نیست که یابر سبیل نقل مطلق است بنا براین هرجسمی قابل این قسم ازحرکت است ویابر سبیل قبض و بسط جسم واگرهم اینطور باشد در اجسام ما اعضائی هستند که برای این حرکات از عضلات قابلترند و در این اعضاء حیات تغذی هم موجود است و معذلك تحریك آنها ممکن نیست پس سبب عدم تحریك ازجهت آنهانیست بلکه ازاینجهت است که فاقد قوهٔ محرکه هستند.

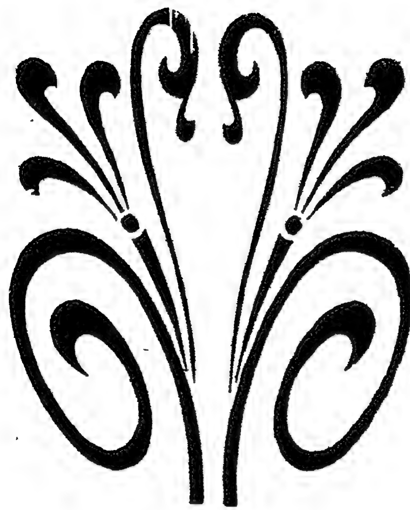
وهمچنین درپاره‌ای ازاعصاب قوهٔ حس نفوذ کرده و حرکت ندارند و برخی بالعکس دارای حرکت هستند وحس ندارند و این دو قسم عصب چندان تفاوت قابل ملاحظه‌ای ندارند بلکه در بعضی اوقات اعصابی یافت میشود که با اعصابی که دارای حس است مشاکل میباشند و درکیف برآن اعصاب زیاد تر یا ناقص ترند با اینکه درآنها قوهٔ حرکت نافذ است وگاهی هم مثل این اعصاب یافت میشود ولی قوهٔ حس درآنها جریان ندارد .

همچنین برای شما امکان دارد که بدانید چشم از زبان در اینکه ازطعوم مجاور منفعل میشود کمتر نیست با اینکه چشم طعم را از حیثی که مذوق است احساس نمی کند (نمیگوئیم ازحیثی که کیفیت است)وهمچنین چشم ازصوت منفعل نمیگردد اما قوهٔ ناطقه انسانیه بزودی امرآنرا آشکار خواهیم ساخت که ذات این قوه در ماده منطبع نیست و بیان خواهیم کرد که درجمیع افعال منسوب بحیوان بآلت احتیاج است و نتیجه

۱ ــ مانند استخوانها واوتار والیاف ورباطاتی که مفاصل را بهم ارتباط میدهد

میشود که حواس و تخیلات برای قوهٔ دیگری است که آن قوه مادی است و غیرازقوهٔ محرکه است اگرچه ازهمین قوه افاضه میشوند .

و نیزدر آتیه بیان خواهیم کرد که قوای حرکت بوجهی بقوای حس وتخیل مربوطند و چون این مسائل رابفهمید واصولی راکه بشما آموختم بدانید آنوقت فرق بیان قوائی راکه مادر ترتیب وشمارش آن هستیم آسان میشودو خواهید دانست که ازبرای هرقوه یك فعل اولی است که در این کار باقوهٔ دیگری که آنهم دارای فعل اولی باشد که باآن مخالف است شریك نخواهد بود .



فصل پنجم

درشمارش قوای نفس

اکنون قوای نفس رابر سبیل اصول موضوعه میشماریم سپس حال هریك ازاین قوا رابیان میکنیم .

۱ ـ نفس نباتی و آن کمال اول است برای جسم طبیعی آلی ازجهت اینکه آن جسم تولیدمثل میکند ونمو وتغذیه مینماید . غذاهم جسمی است که صلاحیت دارد بطبیعت جسمی که گفته میشود این غذای آن است مانندشودو مقداری از آن جسم راکه تحلیل میرود یابیشتریاکمتر بر آن بیفزاید .

۲ ـ نفس حیوانی است واین نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی ازجهت آنکه حیوان ادراك جزئیات میکند وبااراده حرکت می نماید .

۳ ـ نفس انسانی است و این نفس کمال اول است بـرای جسم طبیعی آلی از جهت تعقل کلیات و کارهائی که باختیار فکـر و از روی استنباط می شود بآن جسم منسوب میگردد .

واگر بخواهیم نفس را تعریف کنیم نه قوای نفس را زیرا این فصل برای نفس است وکمال درنفس ما خود است نه درحد قوای نفس چنانچه عادت بطور مذکـور جاری نشده بود بهتراین بود که اول را درثانی شرطقرار دهیم (۱) و درآتیه فرق میان نفس حیوانی وقوهٔ ادراك وتحریك وفرق میانهٔ نفس ناطقه وقوه برامور

نفس نباتی دارای مذکوره ازتمیز و غیره دانسته خواهد

(۱) درتعریفات باید اولا اعم راقرارداد ثانیا اخص را پس اگر اولا نفس نباتی را ذکر کنیم ثانیاً نفس حیوانی ثالثاً نفس انسانی را مطابق قواعد منطق رفتار کرده ایم پس مراد ازاول معلوم شد آن است که اعم باشد ومراد ازثانی آن است که اخص باشد

سه‌قوه است‌غاذیه نامیه ، مولده

اگر تفصیل مطالب‌را بطور استفسار بخواهید جواب آنستکه قوای نباتی را برای حیوان و قوای حیوانی را برای انسان جنس‌قرار دهیم واعم درحد احض ذکرشود لکن بـرای نفس نباتی سه‌قوه است غاذیه وآن نیروئی است‌که جسمی‌راغیراز جسمی‌که خودآن قوه‌درآن است بمشاکلت جسمی‌که این قوه‌آن‌است احاله‌میکند وبدل مایتحلل آن‌جسم‌را برآن‌می‌افزاید .

دیگرقوهٔ نامیه است وآن‌نیروئی است‌که‌درجسمی‌که‌این قوهٔ‌آن است‌بجسمی که میخواهد مانندآن‌شود زیادی‌متناسب دراقطار ازحیث‌طول‌وعرض وعمق‌می‌افزاید که‌تاآنجسم رابکمال‌نشوء وارتقاء خودبرساند .

دیگر قوهٔ مولده‌است‌وآن قوه‌ایست‌که ازجسمی‌که درآن است اجزائی راکه شبیه ببدن است گرفته وبااستمداد اجسامی دیگر برای‌اینکه شبیه‌آنجسم شود درآن تخلیق و تمزیج میکند که تـا بالفعل شبیـه آن شـود و از برای نفس حیوانی باولین‌قسمت‌دوقوه‌است‌قوه‌محرکه‌ومدرکه.

نفس حیوانی هم دارای‌دو قوه است قوه‌محرکه‌و مدرکه هریك‌ازاین دوقوه دو قسم میباشد

قوهٔ‌محرکه هم‌دوقسم‌است یامحرکه‌است بنحویکه باعث‌حرکت شود یامحرك است‌بقسمی‌که‌فاعل حرکت باشد قوهٔ محرکه‌که باعث‌حرکت است قوهٔ‌نزوعیه شوقیه‌است وآن‌قوه‌ایست‌که‌تادر قوهٔ‌تخیل‌که بعداً ذکرخواهدشد صورت‌مطلوب یاصورتی‌راکه باید ازآن گریخت‌مرتسم‌میشودآنوقت‌قوهٔ‌محرکه‌دیگری‌راکه سپس‌ذکرخواهیم نمود برمی‌انگیزاند‌وازبرای این قوه دوشعبه است‌یکی شعبه‌آنرا قوهٔ‌شهوانی مینامیم وآن‌قوه‌ایست‌که تحریکی انبعاث میکندکه اشیاء متخیله را خواه ضروری باشد یانافع برای طلب‌لذت بخود نزدیك‌می‌کند وشعبهٔ دیگر قوهٔ‌غضبی است و آن نیروئی است‌که انبعاث تحریکی میکندکه‌شی متخیل راخواه مفید باشد یامفسد برای‌طلب غلبه ازخود دور میکند اماقوهٔ محرکه‌که فاعل حرکت است قوه‌ایست در اعصاب‌و عضلات برانکیخته‌شده واین‌قوه می‌تواند‌عضلات‌رابکشدواوتارو باطات متصل باعضاءرابسوی‌جهت‌مبداء بکشدورهاکند. ویااینکه ازطول‌آنهارا بکشد واوتارو باطات

را بخلاف جهت مبداء بگرداند اما قوهٔ مدرکه بردوقسم است یکی‌قوه‌ایکه از خارج درك میکند دیگر نیروئی‌که از داخل ادراك نماید و قـوای دریابنده بـیرون حواس پنجگانه‌اند یاهشتگانه .

در تعریف حواس ظاهره یکی از این حواس بینائی است و آن قوه‌ایست‌کـه در عصب مجوفی قرار داده‌شده و صورت آنچه‌را ازاشباح اجسام‌رنگین که بتوسط اجسام شفاف بالفعل‌بسطوح اجسام صیقلی بتوسط هوامیرسد درك میکند .

یکی دیگرازاین حواس نیروی‌شنوائی است و آن‌قوهٔایست که‌دراعصاب‌پراکنده درسطح صماخ ترتیب یافته‌که صورت آنچه‌را که‌ازتموج هوای‌فشرده‌شده‌میان کوبنده وکوبیده شده‌ای که‌مقاومت باکوبنده خودکند (که تابعنف احداث صوت شود و بهواء محصوری که درتجویف صماخ است‌برسد و آن هوارا بشکل حرکت خودحرکت‌دهد وامواج آن حرکت‌عصبی رامس‌می‌کند)میشنود .

شلمهٔیکی ازاین قوا بشمارمیرود و آن‌قوه ایست که درد و برآمدگی دماغ که بنوك پستان شبیه است بودیعت نهاده‌شده‌وبااین‌قوه هواراحیوان‌استنشاق می‌کند .

دیگر ازاین‌قوا ذائقه است و آن‌نیروئی است که درعصب گسترده برجرم زبان قرار گرفته وازاجسامی‌که بآن تماس‌میکند و دارای طعم باشد طعم آنهاکه‌با رطوبت گوارای این‌قوه مخلوط شده ورطوبت رااستحاله‌کرده درك میکند.

دیگر ازاین‌قوالمس‌است و آن‌قوه ایست‌که دراعصاب همه جلد و گوشت بدن پراکنده است و هـر چه‌را که باآن تماس کند درك‌می‌کند وچیزی که باآن‌تماس میکند برای تضادی‌که احداث میکند و مزاج این قوه یاهیئت ترکیبی آنراتغییردهد سبب‌ادراك میشود .

نزدیکتر بحق آن‌است‌که نزدقومی ازحکما این قوه نوع‌اخیر نباشد بلکه برای چهارقوه یابیشتر‌که درجلد بدن پراکنده اند جنس باشد .

یکی ازچهار قوه درتضادی‌که میان‌گرم و سرداست حاکم است دوم در تضادی که‌میان خشك و تراست سوم‌در تضادی‌که میان سخت‌و سست است چهارم‌درتضادی که‌میان نرم وزبری باشد حکومت میکند ولی چون این‌قوا درآلت واحدپراکنده‌اند

چنان توهم میشود که همه یك قوه هستند.

درتعریف قوای باطنه اما قوای مدرکه باطنی برخی از آنها قوائی است که صور محسوسات رادرك میکند و بعضی معانی محسوسات را و پاره‌ای از قوای مدرکه هم ادراك میکند و هم فعل مینماید و دسته‌ای فقط ادراك میکند وادراك هم دوقسم است ادراك اولی وادراك ثانوی.

فرق میان ادراك صورت و معنی این‌است که حس باطن و حس ظاهرهردو آنرا ادراك میکنند ولی نخست حس ظاهر آنرا ادرك میکند سپس بحس باطن میرسدمثل این که گوسفند صورت گرك راادراك میکند یعنی شکل و هیئت و رنگ گرگ ولی حس باطن گوسفندهم گرگ را ادراك میکند باآنکه اول حس ظاهر گوسفندآنرا درك کرده امامعنی چیزی است که نفس ازمحسوسات ادراك میکند بی‌آنکه حس ظاهر اول آنرا ادراك نماید چنانچه گوسفند معنای دشمن بودن را در گرگ یامعنائی راکه سبب ترس او وفرارش ازگرك میباشد ادراك میکند بی‌اینکه این معنی راحس درك نماید پس آنچه راکه ازگرك اولا حس ظاهر ثانیا حس باطن ادراك کرده دراینجا ما آنرا صورت میگوئیم وآنچه‌راکه قوای باطنه درك میکند بی‌آنکه حس درآن شرکت داشته باشد ماآنرامعنی نامیم وفرق میانه ادراك با فعل و ادراك بی فعل این است که کار برخی ازقوای باطنه آن‌است که پاره‌ای ازصورو معانی مدرك‌رابهم درآمیزد وازهم جداکند که این قبیل قوه‌هم ادراك کرده وهم فعل انجام داده.

اما ادراك بدون فعل این است که صورت ومعنی فقطدر چیزی‌مرتسم شود بی‌آنکه دراین صورت فعل نماید وتصرفی‌کند و فرق میان ادراك اول و ادراك‌ثانوی آن است که‌ادراك اول آن‌است صورت‌را برای خودحاصل کند وادراك ثانوی آن‌است که‌صورت رابرای قوهٔ دیگر حاصل نماید.

یکی‌دیگر ازقوای باطنه قوهٔ‌بنطاسیا میباشد که عبارت است ازحس‌مشترك و آن نیروئی است درتجویف اول دماغ ترتیب داده شده وبذاته میتواند تمام صور منطبعه درحواس خمس‌راکه بآن رسیده درك کند.

دیگر نیروی خیالی یامصوره است و آن قوه‌ایست که درآخر تجویف مقدم

اول دماغ قرار گرفته وصورتهائی که حس مشترك ازحواس پنجگانه قبول کرده حفظ میکند و بعدازپنهان شدن محسوسات بازآن‌صور در این قوه محفوظ میماند و باید دانست که قبول باقوه‌ای غیرازقوه حفظ است و برای فهم مطلب درآب تأمل کنید که درآن قوهٔقبول نقش‌و ترسیم است و قبول شکل‌میکند امانمی تواندصور ترسیمی در خود راحفظ کند و درآتیه نیز این عقیده را مشروحتر بیان خواهیم کرد.

اگر بخواهید فرق میان فعل‌حس عـام و حس مشترك وفعل مصوره رابدانید بقطرهٔ بارانی که ازابرسرازیر میشود و خط مستقیم رؤیت میگردد تأمل کنید.و نیـز درآتش‌گردان که می‌چرخد تفکر کنیدکه آن قطرهٔ باران خط مستقیم و این آتش گردان دائره ایجاد میکند وحال آنکه ممکن نیست قوهٔشیئی رادائره یاخط مستقیم ادراك کند مگر اینکه بدفعات آنرا ببیند و حس ظاهر نمی تواند دوباره‌آنرا به بیند بلکه فقط محسوس خود را درآنجائی که هست می‌بیند وچـون شیی وقتی در حس مشترك مرتسم‌شد قبل از اینکه صورت از حس مشترك محوگشت زائل گردید حس ظاهر آن شیی رادرآنجاکه‌هست ادراك میکندوحس مشترك‌آن شیی را در همانجا که‌بود ودرجائی که بآن منتقل میشود ادراك میکند در نتیجه یك‌امتداد مستقیم یـا مستدیر می‌بیند واین‌ادراك رانمی توان بحس ظاهر نسبت داد اما مصوره هر دو امررا درك میکندواگرچه شیئی باطل شود وازنظر ناپایدادگردید بازهم‌آنراتصورمیکند.

درتعریف‌قوه‌متخیله دیگرقوه ایست که آنرا بقیاس بنفس حیـوان متخیله گویند و بقیاس‌بنفس انسانی متفکره نامندوآن‌قوه‌ایست که درتجویف اوسط دماغ نزددوده دماغ‌که قرار دارد و کار این قوه این‌است که بپاره‌ای از صور مخزونه درخیال راباپاره دیگر ترکیب کندوبحسب ارادهٔ بعضی رااز بعضی‌دیگر تفصیل دهند.

درتعریف‌قوه‌واهمه دیگرقوهٔ وهمیه است وآن‌قوه‌ایست که درنهایت تجویف‌اوسط دماغ می‌باشد ومعانی غیرمحسوسه‌راکه درمحسوسات جزئیه موجود است‌درك میکند مانند قوه‌ای که درگوسفند موجوداست که حکم میکند باید از این گرگ فرار کرد و باید به‌برهٔ خود مهربانی کند ونزدیکتر بیقین آن است که این‌قوه هم میتواند درصور مخیله ترکیب و تفصیل کند.

دیگر قوهٔ حافظه است که ذاکره نیز نامیده میشود و آن قوه ایست که در تجویف آخر دماغ جای دارد و آنچه را که قوهٔ و همیه از معانی غیر محسوسه در محسوسات جزئی درك کرد این قوه حفظ می‌نماید و نسبت قوه حافظه بقوهٔ وهمیه مانند نسبت قوهٔ خیال است بحس مشترك و نسبت حافظه بمعانی مثل نسبت خیال است بصور محسوسه وشمارش قوای حیوانی تمام شد .

در تقسیم قوای نفس ناطقه بقوه عامله و عالمه

اما قوای نفس ناطقهٔ انسانی بدو دسته منقسم می شود یکی قوه عامله دیگری قوهٔ عالمه است و هریك ازاین دوقوه را باشتراك رسمی یا بر سبیل تشابه عقل گویند .

برحسب اصطلاح قوهٔ عاملهٔ آن قوه‌ای را گویند که محرك بدن انسان است وازروی فکر برحسب خواهش و آرائی که متخصص با نسان است در کار های جزئی بدن را حرکت می‌دهد .

واز برای این قوه سه اعتبار است

١ ــ بقیاس بقوهٔ حیوانیه شوقیه

ب ــ اعتبار بقیاس قوهٔ حیوانی متخیله و متوهمه

ج ــ اعتبار بقیاس بنفس خود .

اما اعتبار آن بقیاس بقوهٔ حیوانی شوقیه آن دستهٔ افعالی است که ازقوهٔ حیوانی در آن هیئاتی احداث میکند که مخصوص انسان است و بسرعت فعل و انفعال از آن حاصل میشود مانند شرم و خنده و گریه و دیگر اموری که مانند این هاست . اعتباری که بقیاس بنفس حیوانیه متخیله ومتوهمه دارد آن دسته کارهائی است که چون سر گرم باستنباط صنایع وتدابیر دنیوی شد پیدامی کند .

اما اعتباری که بقیاس بنفس خود دارد آن دسته اموری است که از تألیف و ترکیب عقل عملی و عقل نظری آرائی را که تعلق بعمل میگیرد در خود آن قوه تولید میکند بطور و استفاضه و مشهور آنرا قبول می کند مثل اینکه دروغ را زشت وظلم را قبیح میداند و قبول این آراء از راه برهان نیست فقط بطور مشهور است وهمچنین دیگر مقدماتی را که جزء مقدمات اولیهٔ عقلی نیست و در دفاتر منطق ذکر شده هرچند چون خواهند بر این مقدمات بــرهان آرند جزء مقدمات

عقلی می‌شود چنانکه این مطلب را هم در کتب منطق دانستی .

همه قوای انسان باید از عقل نظری پیروی کنند

واجب است که این قوه را بر حسب احکام دیگری که بعداً خواهیم گفت بر تمام قوای بدن تسلط دارد بقسمی که قوای بدنی از آن منفعل شوند. واو ازقوای بدنی منفعل نشود وباید در انسان متبوع ومطاع این قوه باشد نه قوای بدن مبادا هیئتهائی که از امور طبیعی مستفاد است در آن حاصل شود و این هیئتها است که اخلاق رذیله نامیده میشود و باید هیچگاه این قوه از بدن منفعل نشود و اوامر تن را پیروی نکند و این قوه باید که بر بدن تسلط داشته باشد تا شخص بتواند دارای اخلاق فضیله شود .

جائز است که اخلاق را بقوای بدن نیز نسبت دهیم لیکن اگر قوای بدنی غالب شد دارای هیئت فعلی خواهد بود و برای این عقل قوهٔ انفعال خواهد بود و ما هر هیئتی را خلق می نامیم بنابر این از یك چیز خلقی در بدن و خلقی در عقل یافت می‌شود و اگر بعکس قوای بدنی مغلوب شد آنرا هیئت انفعالی خواهد بود و برای قوهٔ عقلی هیئت فعلی غیر غریب در نتیجه دو هیئت و دو خلق است یا اینکه یك خلق است و دو نسبت دارد و از اینجهت اخلاقی که در ما می‌باشد باین قوه منسوب است که نفس انسانی چنانکه در آتیه خواهد آشکار گشت جوهر واجدی است که بدو جنبه که یکی در زیر و دیگری در روی او است نسبت دارد و بر حسب هریك از این دو جنبه دارای قوه‌ایست که با آن قوه علاقه بین او و بین آن جنبه انتظام می‌یابد و قوهٔ عملیه برای علاقه‌ایست که برای سیاست امری که در زیر نفس قرار دارد که عبارت از بدن است دراو می‌باشد اما قوهٔ نظریه قوه‌ایست که برای علاقه بجنبه‌ای که روی نفس است برای نفس است و بتوسط این نیرو ازمافوق خود مستفید میشود و منفعل میگردد و صورتی قبول میکند پس برای نفس دو وجه است یکی بسوی تن و واجب است که با این وجه هیچ اثری ازجنس مقتضیات تن را قبول نکند و دیگری بمبادی عالیه و واجب است که با این وجه از آنها دائم القبول و دائم التاثر باشد . اخلاق از جهت وجه سفلی و توجه بتن پیدا می‌شود و علوم ازجهت وجه علوی . این بود قوهٔ عملیه .

کار قوه نظریه

اما کار قوهٔ نظریه این است که صور کلیه مجرده از ماده در آن

ستند البته درك واخذ

آنها آسان تر است و چنانچه مجرد نباشد، با تجریدی که در آن صور میکندمجرد می شودبقسمی که ازعلائق مادی چیزی در آن‌صور نمـاند و چگونگی اینکار را در آتیه توضیح خواهیم داد .

قوۂ نظریه رانسبت بدین صور نسب مختلف است .

بیان مطلب ــ هر چیزی که چیزی را قبول میکندگاهی بالقوه قابل آن است وگاهی بالفعل‌و قوه برسه معنی بتقدم‌و تأخر گفته می‌شود .

قوه بسه معنی اطلاق میشود

گاهی‌استعداد وقابلیت مطلق‌راکه‌هیچ‌چیز ازآن بفعل‌نرسیده و امری که آنرابفعل‌میرساند برایش‌حاصل‌نشده باشدقوه گویند مانند قوۂ برکتابت واین استعدادرا هنگامی که‌برای‌شخص‌جز وسائل اولیه وشرائط بدوی رسیدن بفعل حاصل نشده باشد نیز قوه نامند مانند قوۂ طفل‌نوآموز برکتابت که دوات و قلم‌و مفردات حروف‌را شناخته باشد .

این استعداد راباز قوه‌نامندوقتی که‌باکمك آلت تمام‌شود وکمال آن‌استعدادهم توسط آلت باشد بقسمی که هر وقت بخـواهد بتواند صاحب آن استعداد استعداد را بفعل برساندوبدون حاجت باکتساب‌تواناباشدوفقط قصدبتنهائی برای آن کافی‌باشد مانند قوۂنویسنده‌ای که درصنعت کتابت کامل‌شده موقعی که چیز ننویسد قوۂ اول‌راقوۂ مطلقه وقوۂ هیولائی و قوۂ دوم راقوۂ ممکنه وقوۂسوم راکمال قوه گویند .

پس‌نسبت قوۂنظریه بصورمجرده ای‌که ذکرشد یکوقت نسبت‌قوۂ مطلقه است وآن وقتی است که قوۂنظریۂنفس‌هیچ چیز ازکمال‌را نپذیرفته باشد ودراین‌هنگام آنرا عقل‌هیولائی گویند ولی این‌قوه که عقل‌هیولائی نام‌دارد برای هرشخص ازنوع موجود است‌واز اینجهت آنرا هیولائی گویندکه‌بهیولای نخستین‌که درذات‌خود بهیچ‌یك‌ازصور مصور نیست وبرای‌هر صورتی موضوع محسوب می‌شودتشبیه شده .

گاهی هم‌قوۂ نظریه‌بقوۂ ممکنه نسبت می‌یابد وآن‌موقعی است که‌قوۂهیولائی ازمعقولات اولیه‌که بتوسط آن و ازآن بمعقولات ثانوی متوسل می‌شود در او حاصل شده باشد .

مراد ازمعقولات اولیه مقدماتی است که بیاری آنها تصدیق واقع میشودوشخص آنهارا اکتساب نکرده ودرحالی که بابن معقولات تصدیق دارد مشعر نیست که‌میتوان از تصدیق بآنها غافل بودمثل اینکه مامعتقدیم کل اعظم ازجزء است و اشیاء متساویه بایك‌چیز خودباهم متساویند پس‌وقتی کـه درعقل نظـری این قدر ازعلم یعنی همین معقولات اولیه حصول یافت عقل بالملکه نامیده میشود و جائز است کـه این‌عقل را بقیاس بعقل هیولائی عقل بالفعل نامند زیراقوۀ هیولائی نمیتوانست بالفعل چیـزی را تعقل کند وباآنکه این‌قوه میتواندکه‌بالفعل تعقل نماید .

گاهی‌هم نسبت قـوۀ نظریه بمعقولات خود نسبت قوۀکمالیه استوآن وقتی است که صور معقولۀ مکتسبه که پس‌ازصور معقوله‌اولیه هستند در آن‌حاصل‌شده‌باشد ولی بالفعل نمیتواند این‌صوررا مطالعه کند وبآنها رجوع نماید و مثل این‌است که‌این صور نزداو مخزون است وهروقت بخواهد میتواند بالفعل‌در آنهامطالعه کند پس‌نفس این‌صور راتعقل‌کرده وتعقل‌هم کرده که تعقل‌کرده واین‌مرتبه‌را عقل‌بالفعل نامندزیرا نفس دراین مرتبه عقلی شده که هروقت بخواهد بدون تکلـف واکتساب تعقل میکند اگرچه این‌قوه رابقیاس بمابعد خودمیشود عقل‌بالقوه نامید .

گاهی‌هم نسبت قوۀ نظریه بصورمدرکه خویش‌نسبت فعل‌مطلق‌است وآن‌وقتی است که‌صورت معقوله نزدآن‌حاضر است وبالفعل درآن تعقل میکند پس بالفعل آن صوررا تعقل میکند واین‌را هم‌تعقل‌میکندکه بالفعل مشغول تعقل است وباین‌مرتبه‌که نفس رسید عقل مستفاد خوانده میشود و وجه تسمیۀآن است که چنانکه برای مادر آینده‌آشکار میشود عقل بالقوه بسبب‌عقلی‌که دائماً بالفعل است بمرتبۀ فعلیت میرسد وبازبرای ماواضح خواهدشدکه هروقت این‌قوه باین عقلی که‌همواره‌بالفعل استنوعی اتصال پیدامیکند برخی ازصور درذات اومنطبع‌میشودکه این‌صور ازخارج مستفادشده این بود مراتب قوائی که عقول نظری نام‌داشت و چون نفس بعقل مستفاد رسید جنس حیوانی ونوع انسانی ازاین جنس بآخرمیرسدودر آنجـا قوۀ انسانی بمبادی نخستین وجود تشبه می‌یابد .

این‌بود مراتب قوائی که‌عقول نظری‌نام داشت .

وچون نفس به عقل مستفاد رسید جنس حیوانی ونوع انسانی این جنس بآخر میرسد ودر آنجا قوهٔ انسان بمبادی نخستین وجود تشبه می یابد.

اکنون بحال این قوا نظر کنید و بنگرید که چگونه قوا بعضی ببعضی دیگر ریاست دارند وچسان پاره‌ای پارهٔ دیگر راخدمت میکنند.

در مراتب قوا اگر چنین نظری بحال قوا کنید خواهید دانست که عقل مستفاد رئیس است وهمه قوا خادم آن هستند و اوست که آخرین آرزو و کعبهٔ مقصود همه قوا میباشد. سپس عقل بالفعل را عقل بملکه خدمت میکند و عقل هیولائی با آن اندازه استعداد که دارد از کارگزینان عقل بالملکه است وعقل عملی تمام این قوا را خدمت میکند زیرا علاقهٔ بدنی چنانکه بعداً خواهید دانست برای تکمیل عقل نظری وتزکیه وتطهیر آن است و عقل عملی تدبیر کننده این علاقه است سپس عقل عملی را وهم خدمت میکند و وهم را دوقوه که یکی در جلو ودیگری درعقب آن جا دارد خدمت می کند وقوه‌ای که پس از وهم است قوه‌ایست که آنچه را وهم باو داده حفظ میکند و آن قوهٔ ذاکره یا حافظه است.

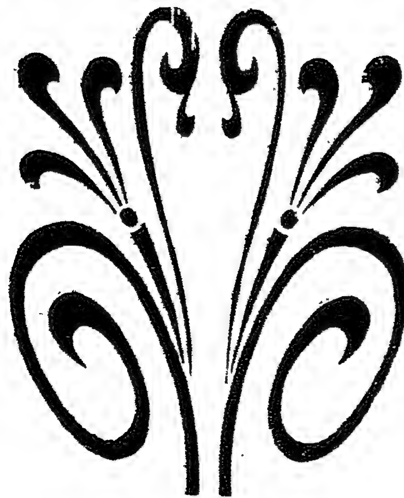
و قوهٔ متخیله را دوقوه که دارای دومأخذ مختلف میباشند خدمت میکند یکی از آن دوقوه‌ایست که بفرماندهی متخیله مشغول است چه، قوهٔ متخیله نوعی تحریك در آن ایجاد میکند دیگر قوهٔ خیال است وطریق خدمت اواین است که صوری را که در آن مخزون است وبرای ترکیب وتفصیل مهیا می باشد برمخدوم خود نیروی متخیله عرضه می‌دارد.

سپس خود این دوقوه برای دودسته از قوا رئیس هستند اما قوهٔ خیال را بنطاسیا خدمت میکند و نیروی بنطاسیا را پنج حس برونی خدمت میکند اما قوهٔ شوقیه را شهوت و غضب خدمت می کند وشهوت وغضب را قوهٔ محرکه در عضلات ودر این مرتبه قوهٔ حیوانی بتمام می‌رسد وقوهٔ حیوانی راقوه نباتی خدمت میکند که اولین قوهٔ نباتی ورأس همه قوهٔ مولده است سپس نامیه بخدمت گذاری مولده مشغول است وغاذیه هر دورا خادم میباشد.

آنگاه قوای طبیعی چهارگانه قوهٔ غاذیه راخدمت میکند و هاضمه که یکی از این

چهار است ماسکه را از جهتی و جاذبه را از جهتی خادم است و دافعه هم آنهـا را خدمت می‌کند .

سپس کیفیات چهارگانه تمام اینها را خادم است ولیکن حرارت را برودت خـدمت میکند و و خد متش این است که یـا ماده برای حرارت فراهم میکند یاآنچه‌راکه حرارت تهیه‌کرده حفظ میکندوبرودت‌رادر قوای داخله دراعراضی‌طبیعی جزمنفعت بطور تابعیت و تالی‌بودن مرتبهٔ دیگر نیست و همهٔ اینها رایبوست ورطوبت خدمت می‌کند ودراینجا درجات ومراتب قوا بپایان میرسد .



مقاله دوم

در تحقیق قوای منسوبه بنفس نباتی

ما باید بتعریف قوای منسوبه بنفس نباتی شروع کنیم واین نیروهارا ازراه کارهائی که میکنند بشناسیم وپیشتر ازهمه بایدافعال قوای نباتی راشناخت واولین قوه نفس نباتی قوه غاذیه است .

در پیش دانستید که غذا بمتغذی چه نسبتی دارد و حد وتعریف هریك ازاین دورا شناختید .

تعریف قوه غاذیه اکنون میگوئیم : غذا بطبیعت غذاخوار دفعتاً استحاله پیدا نمیکند بلکه باین طریق استحاله می یابدکه اولا ازکیفیتی که داردنوعی استحاله یافته ودارای این استعداد میشودکه بجوهر وذات متغذی استحاله یابد وهاضمه که قوه‌ای ازکارگرنیان قوه غاذیه است کاری درآن انجام میدهد وهاضمه است که غـ ارا درحیوان ذوب میکند وبرای نفوذ بطورتساوی دراعضاء فراهم مینماید سپس این قوه درحیوان دموی غذارانخست بخون واخلاطی که قوام بدن حیوان بآن است احاله میکند و شرح این مطلب را درجای دیگر بیان کردیم .

هرعضوی اختصاص بقوه غاذیه‌ای داردکه درخوداوست واین نیروغذارابمشابهت خاصه بآن عضواستحاله کرده وبآن می‌چسباند سپس قوه غاذیه بدل آنچه راکه ازعضو تحلیل رفته میرساند وغذارابآن عضوچسبانیده ومانند آن میکند اگرچه بیشترمنافع غذا این است که آنچه راکه ازبدن تحلیل رفته جانشین گردد ولکن نیازمندی بغذاتنها برای این یك کارنیست بلکه طبیعت دراول امربرای تربیت تن بغذامحتاج است اگرچه پس ازآنکه ازتربیت تن آسوده خاطرگشت نیازمنداست که غذارابجـای اجزائی که تحلیل رفته بگذارد .

پس قوه غاذیه از قوای نفس نباتی است ودر همهٔ مدت بقاء شخص کارمیکند وتا

زمانی که این قوه موجود است و کارهای خودرا انجام میدهد نبات وحیوان باقی است وهمینکه این‌قوه باطل‌شد واز کارافتاد نبات وحیوان ازبین‌میروند ولی‌حال دیگرقوای نباتی چنین نیست.

قوه نامیه در اول پیدایش حیوان کاری انجام میدهدکه تنهاتغذیه نیست.

تعریف قوه نامیه

بیان مطلب آنکه غایت ومقصود ازتغذیه آن بوده که گفته شد اما قوه نامیه غذارا برخلاف مقتضای نیروی غاذیه قسمت‌میکند

این مطلب رامشروحتر بگوئیم ـ کارنیروی غاذیه لذاته این‌است که هرعضوی را باندازه بزرگی وکوچکی آن غذابدهد وبمقداری که غذادارد علی‌السویه بآن‌بچسباند اماقوه نامیه یك‌اندازه ازغـذارا ازجائی از تـن گرفته وبجهت دیگر بـدن میچسباند تاآنکه یك‌قسمت بدن ازقسمت دیگرتن فربه‌ترنشود وقوه‌غاذیه رادراین کاراستخدام میکند واگرامر تربیت تن‌تنها بقوه غاذیه تفویض شده‌بود درهمه اعضاء این‌قوه برابری قائل میشد وجهتی ازبدن را برجهت دیگرتفصیل وترجیح نمیداد مثلا وقتی که غاذیه تنها باشدو درکار خود نیرومندگـردد وآنچه ببدن‌واردمی‌کنداز مقداری کـه تحلیل رفته زیادتر باشدآنوقت درعرض‌و عمق اعضاء زیادمی‌کند و این‌زیادت در موقع‌فربهی وسمن‌ظاهرمی‌شود ولی‌درطول بدن‌زیادتی که قابل اعتنا باشد نمی افزاید برخلاف قوهٔ مربیه که‌درطول بیشتراز عرض می‌افزایدچه‌زیادت درطول احتیاج داردکه‌غذاراباجزاء اعضـاء سخت از قبیل استخوان وعصب تنفیذکند تـااین‌اعضـاءرانمودهـد وزیادت‌در عرض‌را همین اندازه که گوشت تربیت نمود بدون‌آنکه احتیاج داشته‌باشداشیاءزیادی درآن تنفیذکند انجـام‌می‌دهد وای‌بسا درکالبد انسانی‌اعضائـی است که‌دراول‌پیدایش کوچك است واعضاء دیگری‌است که دراول آفرینش‌بزرك است‌ولی‌در آخرعمراحتیاج داردکه اعضاءبزرگ کوچك‌شوند واعضاء بزرگ کوچك گردند و اگر تدبیر بدن‌باقوه غاذیه بوداین اعضاءپیوسته بیك‌نسبت باقی‌می‌ماند.

س قوهٔ غاذیه ازحیثی که قوهٔغاذیه است‌غذارا می‌آورد بطور متساوی یاقدر بمستوی ببدن الصاق می‌کند.

امانامیه بقوهٔغاذیه اشاره می‌کندکه غذارا تقسیم‌کند و بمحلی ازتن کـه تربیت

اقتضا میکند بفرستد و خود این کار خلاف مقتضی وطبیعت غاذیه است و عاذیه دراین کار قوهٔ مربیه راخدمت می‌کند زیرا ناچارغاذیه است که غذارا ببدن‌میچسباند ولیکن درتحت هدایت نیروی مربیه وپرورش دهنده و قوهٔ مربیه تاانسان بکمال رشد خود برسد درکار است .

نیروی مولده دوکار می‌کند کار اولش این است کـه بزر بیافریند وآنراشکل و صورت دهد .

کار دوم این‌نیرو آن‌است که در استحاله ثانیه بصور این بزر قوا و تصاویر و اشکال و اعداد وخشونت وملاست و دیگر چیزهای از این قبیل ببخشند و همهٔ این کارهارا درتحت تدبیر خداوند متفرد در جبروت انجام می‌دهد .

پس قوه غاذیهٔ قوهٔ مـولده را بغذاکمك می‌کند و نامیه این نیرو را بتمدیدات مشاکله اعانت می‌کند واین فعل که گفته شددر اول تکون شی‌تمام‌می‌شود سپس‌تدبیر دراین بذر بنامیـه و غاذیه تفویض می‌شود وچون فعل‌نامیه تمام شد قـوهٔ مولده در تولید بذر و منی برانگیخته می‌شود که تادر قوهٔ مولده دیگری که باا‌وهم‌جنس است بادو خادم خود غاذیه ونامیه این‌بذر راجای دهد .

بالجمله مقصود ازقوهٔ غاذیه آن‌است که ذات‌شخص محفوظ بماند و مقصود از نیروی نامیه آن‌است که بیاری او جوهرو کالبدشخص تمام شود ومقصود ازقوهٔمولده آن است که نوع‌بیاری اوپایدار بماند و در آن شخص که در رهگذر فناست قوه ای خداوند بودیعت نهاده که بدل‌اوراکه ازانواع تحایل میرودتدارك کند که ازاین نظر نوع محفوظ بماندپس نتیجه‌این شدکه قوهٔ غاذیه بدل‌مایتحال از شخص را ببدن وارد می‌کندو نیروی موالده بدل مایتحلل از نوع را

عقیده‌یکی ازحکما راجع بقوه‌غاذیه وابطال آن

یکی‌از حکما گمان‌کرده که غاذیه‌آتش ریرا ں اسب که‌تغذیه میکند ونمو می‌یابد

این‌شخص ازدوراه اشتباه کرده‌یکي آنکه غاذیه برای‌خود تغذیه نمي کندبلکه

بدنرا غذامیدهد و پرورش میدهد و آتش اگرچه تغذیه می کند ولی برای خود تغذیه میکند وخودش را نمومی دهد .

دوم آنکه آتش تغذیه نمی نماید بلکه کم کم رو بزیادت میگذارد وجزء متقدم آن خاموش میشود دیگر آنکه اگر آتش تغذیه می کرد حکـم آن حکم غذای ابدان بود که برای ابدان درنمووقفه حاصل می شود برای اوهم وقوف حاصل میشد باآنکه آتش مادام که مستعدی قابل سوختن را بیابد وقوف برای او دست نمی دهد بلکه تـا بی نهایت می تواند باین وسیله تغذیه نماید .

شگفتتر ازعقیدهٔ مذکوراین است که این حکیم گفته درخت ازپائین ریشه می نماید زیرا اجزاء ارضی بزیر متحرکند وشاخه ازبالا می دهد چون آتش ببالامائل است .

نخستین ایرادی که باین عقیده وارد است آن است که بسیاری ازنباتات یافت میشود که شاخه های آن از ریشه اش سنگین تراست

ایراددوم آنکه چراباا ینحرکت درخت ازهم جدا نمی شودوثقیل ازخفیف مفارقت نمی جوید پس اگرسبب آنکه اجزاء ازهم مفارقت نمی یابنداین باشد که نفس بتدبیرجثهٔ آن درخت مشغول است بایدریشه دواندن وشاخه دادن هم برای نفس باشد ونیـز مناسبتر آن است که فوق درنبات آنجا باشد کـه سرنبات است و سرنبات عبارت از ریشه هایش می باشد که منشاء و تولید نبات ازآن است

سپس اینکـه آلت این قوهٔ اولیه نباتی که غاذیه استحرارت غریزی است زیـرا حرارت است که استعداد حرکت دارد و برودت تابع حرارت است که پس ازآنکـه حرارت ازکمالات درخلق آسوده شد برودت آنراحفظ میکند که تاپس ازآنکه کمال احداث شدآن کمال را نگهداری کند

امادر کیفیات منفعله برعکس سابق رطوبت آلت اولیه آن است زیرارطوبت است که همواره قبول تشکل می کند و یبوست تابع آن است زیرا شکل راحفظ میکند واز فاسدشدن نگاهداری مینماید .

استولی قوهٔ حیوانی بدان تعلق دارد وفصل حیوان باچیزهائی که تغذیه و نمو میکند بااین قوه است واین قوه ارکان و عناصر را بطوری مزج می کند که به ای حیوان صلاحیت مزاج می یابد زیرا قوهٔ مشترکه بین حیوان و نبات مزاج حیوان را حفظ نمیکند بدلیل این که ازحیثی که مشترك است ایجاب مزاج خاصی نمی نماید بلکه بدین سبب درحیوان اقتضاء مزاج خاصی می کند که بااینکه غاذیه است قوهٔ حیوانی است ودرطبیعت آن اینست که اگر آلت یافت شود جنبش و حرکت کند و این نیرو بعینها حافظ و نگهبان مزاج و تالیف حیوان است که اگر باشیائی که از آن تالیف یافته بسنجیم بطورقسر آنهارا نگاهداشته، چه درطبع عناصر واجسام متضاد این نیست که آنهاباهم مؤتلف گردند بلکه درطباع آنهاست که بجهات مختلف میل کنند وفقط آنها را نفس خاصی تألیف می دهد.

مثلا درنخل نفس نخلی ودر انگور نفس انگوری است بالجمله نفس آن است که برای این ماده صورت است وچون نفس نفس درست خرما شد علاوه بر دارای نمو بودن این معنی بر آن اضافه شده که نفس نخلی است ودرانگور نیز نفس عنبی است.

ونخل نیازمند بیك نفس نباتی و نفس دیگری که با آن نفس نخل باشد نیست اگر چه نخل و افعالی که ازافعال نبات خارج باشد چیزی نیست بلکه نفس نباتی آن درخمان نباتیت نفس نخل است.

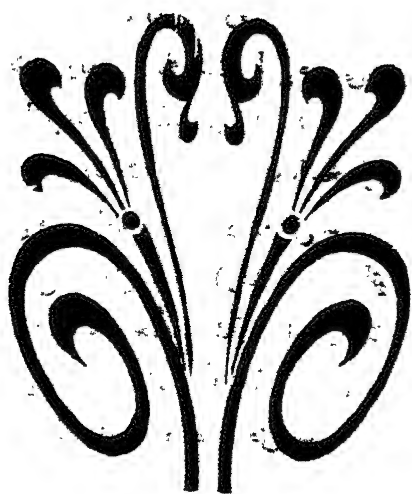
اما آن نفس نباتی که در حیوان است خلقت حیوان را برای افعالی آماده میکند که غیرازافعالی است که آن وقت که نفس نباتی بود انجام می داد واین قوه مدبر نفس حیوان است بلکه درحقیقت غیرنفس نباتی است مگر اینکه ماآنرا بمعنی عام که درپیش گفتیم نفس نباتی بگوئیم

پس فصل مقوم برای نوعیت هریك نفس ازنفوس نباتی، یعنی فصولی که برای نباتی خاص است ودر دیگری نیست جز برای فعل نباتی بطور مخصوص برای چیز دیگری مبدأ نیست

امانفس حیوان فصلی که آنرا قسمت میان حیوان و نبات کرده ویك بیك انواعی را

برای حیوان تهیه نموده و این قوه حیوان برای آن نیروی نباتی مانند فصولی است نه برای بسائط است نه فصولی که برای مرکبات است

امانفس انسان ببدن مانند تعلق صورت بماده تعلق ندارد چنانچه بیان خواهد شد ومحتاج نیست که عضوی برای آن آماده باشد آری حیوانیتی راکه در انسان است از دیگر حیوانات تمیز می دهد وهمچنین اعضای معده برای حیوانیت انسانی را تمیز وتشخیص می دهد .



فصل دوم

تحقیق دراصناف ادراکات بشری

اکنون باید درقوای حاسه و دراکه بطور کلی گفتگو نمود .

بعقیدهٔ من ادراك عبارت است از اینکه مدرك صورت مدرك رابنحوی از انحاء بگیرد و اگر ادراك ادراك شیئی مـادی باشد همینقدرکه مدرك (بکسر را) صورت مدرك بفتح (راء) را ازماده بطور تجرید گرفت ادراك حاصل میشود ولی اقسام تجرید مختلف ومراتب آن متفاوت است .

مراتب تجرید وتعریف اقسام آن

صورت مادی را از جهت ماده احوال واموری عارض میشود کــه احوال وامور مذکور بذات آن بستگی ندارد .

گاهی تجرید ازماده تجرید ازهمه علائق مادی است وزمانــی تجرید ازماده تجرید ازپاره‌ای از آن عــلائق است و گاهی هــم نزع و تجرید ازمادهٔ نزع کامل وتجرید تام است واین موقعی است که ذهن معنائی رااز ماده و لواحقی که آن معنی ازجهت ماده یافته تجرید کند .

مثلا ماهیت انسانی دارای طبیعتی است که همه اشخاص نوع در آن شریك میباشند و این صورت درحد خودش واحداست وتکثری دراین شخص و آن شخص یافته و این تکثر بحقیقت وماهیت انسانی عروض یافته ولازمهٔ ذات انسانیت نیست چه، اگرطبیعت انسانی موجب تکثر بودنمیشدکه هیچگاه یك فرد انسان یافت شود واگرطبیعت انسانی برای زیدموجود بود بعلت اینکه انسان است آن وقت برای عمر ونبود پس دانسته شد یکی ازعوارضی که انسانیت را ازناحیهٔ ماده عارض شده این نوع ازتکثروانقسام است.

جزعارض مذکور عوارض دیگر هم ماهیت انسانی را عارض میگردد مثل اینکه ازناحیهٔ ماده کم و کیف و وضع واین آنراعارض میشود وهمهٔ این امور نسبت بطبیعت انسانی عوارض عریب هستند

بیان مطلب آنکه اگر انسان برای اینمقدار از کم و کیف واین ووضع یامقدرا دیگر از آن انسان بود و چون انسان است ازجهت انسانیت این عوارض را مقتضی بود لازم می آمد کهٔ هر انسانی در آن شریك باشد پس حقیقت انسان بذاته اقتضا ندارد که چیزی از این اعراض و لواحق آنرا عروض یابد .

راه تجرید حس حس صورت رااز ماده بالواحق آن و باوقوع نسبتی بین لواحق وماده اخذ میکند وچون این نسبت زایل شد این اخذهم باطل میگردد زیرا صورت راحس ازماده باتمام لواحق اخذ نکرده ونمیتواند صورت راچنانچه ماده از آن غائب باشد ثابت نگاهدارد پس مثل این است که صورت را ازماده کاملا نزع ننموده بلکه اگر بخواهد صورت درحس یافت شود نیازمند بوجود ماده میباشد .

طرز تجرید قوه خیال قوهٔ خیال وتخیل صورت رابیشتر ازحس ازماده تبرئه می کند.

بیان این مطلب آن است که خیال صورت راز ماده طوری تجرید میکند که برای وجود یافتن صورت بماده نیازمند نیست زیرا اگرچه ماده ازحس غائب و دور گردد یاباطل شود صورت بازهم درخیال وجود ثابتی دارد پس خیال بطور کامل میان صورت نزع شده باماده قطع علاقه نموده بااینحال بازهم خیال صورت را از لواحق مادی تجرید کامل نکرده وحس ازماده و لواحق تجرید تام نکرده خیال صورت را ازمادهٔ تجرید تام میکند ولیکن البته ازلواحق ماده تجرید نکرده زیرا صورت موجود در خیال باصورت محسوسه مشاکل ومطابق است و بازهم دارای نوعی تقدیر و کیفیت ووضع است و نمی توان در خیال صورتی را تخیل نمود که بحالی باشد که همهٔ اشخاص نوع در آن شرکت داشته باشد زیرا انسان متخیل مانندیکی ازافراد مردم است وعقل روامیدارد که مردمی موجود باشند و متخیل و دارای نحوه ای از وجود باشند که این انسان بخصوص را خیال تخیل نموده.

طرز تجرید قوه واهمه تجرید قوهٔ واهمه ازتجرید خیال هم تعدی میکند زیرا این قوه یك نوع معانی رادرك می کند که فی حدذاته مادی نیستندهرچند

وجود درماده آن معانی را عارض گشته .

بیان مطلب آنکه شکل رنگ وضع وغیر اشخیائی هستند که نمی توانند جز برای امور جسمانی وجود یابند ولی خیرو شر و موافق و مخالف و مانندههای آن اموری هستند که فی نفسه غیرمادی میباشند و گاهی آنانرا عروض می‌یابد که مادی شوند ودلیل اینکه این امور غیرمادی هستند آن است که اگر این امور بالمره مادی بودند خیروشر ومخالف وموافقی قابل تعقل نبودمگر اینکه عارض جسم باشند باآنکه میتوان گاهی چنین اموری را تعقل کرد بلکه علاوه بر تعقل وجود هم می یابند پس آشکارشد که این امور فی‌نفسه غیرمادی هستندو اگرمادی شوند مادیت آنهارا عارض شده ونیروی وهم وامثال این امور راادراك مینماید پس وهم گاهی امور غیر مادی را رك کرده واز ماده اخذ نموده چنانکه گاهی هم معانی غیرمحسوسی رادرك نموده گرچه این معانی‌مادی باشند.

این‌قسم نزع ازماده که کارنیروی واهمه است وازنزع قوهٔحس‌و خیال کاملتر شدید و ببساطت نزدیکتر است ولی باهمهٔاین احوال وهم‌مدرك خویش‌را ازلواحق اده تجرید نکرده زیرا هم بنحو جزئیت مدرك خود را ادراك نموده و بحسب هر اده جداگانه وبقیاس بماده دریافته و ادراکی‌را که انجام‌داده بمشارکت خیال دراین سورت بوده وبحسب هرماده جداگانه وبقیاس بماده دریافته وادراکی راکهانجام داده مشارکت خیال در اینصورت بوده وبصورت محسوسی متعلق بوده که بلواحق مادی وشنیده شده.

اما قوه‌ای که صورمثبت در آن (یاصور موجوداتی است که ریقه تجرید عقلی اصولا مادی نیستند و هرگز هم مادی نخوا هند شد و یا صورموجودات مادی است لکن از بستگی‌ها وعلائق ماده ری‌است)درپیش بیان شد که صوررا اینطورادراك میکند که ازهمه‌جهات صورت را از اده نزغ میکند واین مطلب درمعقولاتی که‌خود مجرد ازماده هستند ظاهر است اما

صوری راکه درماده موجودند ودارای موجود مادی میباشند.

ویاآنهارا مادیت عارض گشته از ماده و لـواحق آن نـزع می کند و این صوررا بطوری که مانند صورت معقوله انسانی شوند که برافراد وبسیار حمل شود می گرداند نه می که طبیعت افراد بسیار ومتعدد رایك طبیعت میکند و ازکم وکیف واین ووضع مادی مجردی میکند واگرصورت مدرك خودرا اینطور ازماده مجردنکند صلاحیت حمل برافراد نمی یابد.

ادراك قوهٔ حس وادراك قوهٔ خیال و ادراك قوهٔ وهمی و ادراك عقلی بشرحیکه گفته شد ازهم جدائی می‌یابند ومادراین فصل بحث خودراباین مطلب سوق میدهیم.

حقیقت محسوس چیست

گوئیم ـ این استعداد در قوهٔ حاسه است که مانند محسوس بالفعل شود زیرا احساس پذیرفتن صورت شیئی بطور تجرید ازماده‌ای که در آن است و باینوسیله قوهٔ حاسه آن‌را تصور میکند پس مبصر بالفعل مانند مبصر بالقوه است و همچنین ملموس و مطعوم و غیره.

درحقیقت محسوس اول آن است که در آلت جسمیه مرتسم میشود و حس این صورت رادرك میکند.

بعقیدهٔ من وقتی گفته شدچیز خارجی‌را احساس کردم معنای این عبارت غـیراز معنای این جمله است که چیزی‌را در نفس خود احساس کردم زیرا معنای اینکه شیئی خارجی‌را احساس کردم این است که صورت آن‌درحس من متمثل شد ومعنای اینکه چیزی‌را درنفس خود احساس کردم این است که خـودصورت در جان من متخیل شد وبرای این نکته است که اثبات وجود کیفیات محسوسه در اجسام مشکل است.

لیکن مایقین میدانیم که دوجسم موجودند که یکی‌از آن دوحس متأثر میشود واز دیگری مانند تأثری که ازجسم اول یافته متأثر نمی گردد پس آن جسم در ذات خود دارای کیفیتی است که مبدأ احاله قوهٔ حاسه است و در دیگری این مبداء نیست

در نقل قول

اما ذیمقراطیس ودسته‌ای ازطبیعیون بـرای این کیفیات وجود خارجی قائل‌نیستند بلکه اشکالی را که برای اجسام لایتجزی

ذیمقراطیس و دسته‌ای از طبیعیون مبنی بر نفی کیفیات محسوسه

است باختلاف وضع و ترتیبی که دارند سبب اختلاف تاثر در حواس دانسته اند و این طائفه میگویند برای اینست که یك انسان رنگ واحد را برحسب تغییر جایگاه خود که نسبت رائی بامرئی تفاوت می یابد دو رنگ می بیند مانند طوق کبوتر که گاهی آنراسبزو وزرد وزمانی ارغوانی ولحظه‌ای زردمی‌بیند ازاینجااست که یك چیز نزد انسان تندرست شیرین و نزدانسان ناخوش تلخ میباشد پس رأی این قوم برآن شد که کیفیات محسوسه دارای حقیقتی نیستند وفقط کیفیات محسوس عبارتند ازانفعالات حواس بی آنکه درمحسوسات چیزی ازاین کیفیات موجود باشد.

مافساد این رأی را آشکارکردیم وبیان نمودیم که در پاره‌ای ازاجسام خاصیتی است که درحاسه زبان تأثیر می کند مانند چیزی که ماآنرا حلاوت نام نهادیم واز برای پاره‌ای دیگر ازاجسام خاصیتی است که درجنس بااین حلاوت شریك است ومـا اسم آنرا طعم نهادیم.

امامذهب ذیمقراطیس را دراقوال گذشته نقض کردیم ودر آینده هم بطلان این عقیده برای ماآشکار خواهدشد و اگر محسوس شکل باشد مـا وقتی شکل رالمس کردیم بخصوص آنرابحد قه لمس نمودیم بایدکه رنگش راهم ببینیم زیرا شئی واحد ازجهت واحد یك چیزادراك میشود پس اگر ازجهتی ادراك شد وازجهتی ادراك نشد آنچه ازآن ادراك شده غیر ازآن است که ادراك نگشته وازاینجا نتیجه می گیریم که رنك غیرازشکل است وحرارت هم غیر از شکل است مگراینکه بگوئیم یك چیز در دوچیز اثرمختلف می کند واثر آن دریك چیزملموس ودردیگری مرئی است پس اگر هم این‌عقیده راقبول کنیم خودشکل محسوس نخواهد بودبلکه اثرمختلفی که درحواس مختلفه پدیدمی آورد آن‌محسوس است نه‌خودشکل.

حاسه نیز جسم است وبعقیدهٔ این فیلسوف جزبشکل متأثرنمی‌شودپس‌حاسه‌از شکل متأثر می‌شود بنابراین یك چیزدر آلتی بشکل خاص تأثیر می کند ودر آلت دیگر بشکل دیگری ونیزاین شخص قبول داردکه‌هیچ شکلی ازاشکال نیست مگـر اینکه لمس شود پس بایدکه مرئی هم لمس‌شود.

این مطلب آشکاراست که دررنك وطعم وچیزهای دیگرتضاد می‌باشد باآنکه

شکل باشکل تضـاد ندارد واینقوم درحقیقت هرمحسوس را ملموس دانسته و براین شده‌اندکه در چشم چیزی نفوذمی کند تاآنرا لمس کند واگر امربدینگونه بود بـاید محسوس درهردوجهت تنهاشکل باشد .

ازعجائب غفلت ذیمقراطیس واتباع اواین است که اشکال درك نمیشودجز اینکه باالوان یاطعوم یاروائح یا کیفیات دیگری باشد والبته شکل مجرد احساس نمی گردد پس اگرشکل‌مجردوقتی محسوس‌شدیکی ازاین آثاررا احداث کرد که آن غیرازشکایت است وجوداین آثارمحرز می‌شود واگراین آثارجز نفس شکل‌نباشد بایدکه شکل‌مجرد بی‌آنکه باآن چیزدیگری احساس شودحس گردد .

عقیده دسته‌ای از فلاسفه در ادراك وابطال آن

قومی از پیشینیان گفته‌اندکه جائز است نفس بدون واسطه‌ای مانند هوا برای دیدن و بدون آلاتی مانند چشم محسوس‌را درك کند و این قوم از حقیقت دور افتـاده اند زیرا اگرنفس بذاتهابتواند احساس‌کند ونیازی باین‌آلات نباشد لازم می‌آید که این‌آلات درخلقت معطل باشد وازآن سودی برده‌نشود .

ونیزوقتی‌که بعقیده این‌قوم نفس موجودی غیرجسم باشد وقابل اشاره حسیه‌هم نباشد محال است‌که پاره ای از اجسام‌که بنفس نزدیك ودر دسترس‌آن است آنهارا ادراك‌کندواشیاء دورازنفس یاآنهائی را که ازآنها غافل است احساس نکند وبایدکه اوضاع اجسام نسبت بنفس اختلاف وخفـا وظهوری نداشته باشد زیرا که این احوال نسبت اجسام است باجسام وبنابراین‌گفتار لازم می آیدکه نفس یا همهٔ محسوسات را درك‌کند یاهمه رادرك نکند وباز بنابراین فرض بـایدکه چون محسوس از نزد نفس غیبت‌کند باعث زوال ادراك نفس نشود زیرا این‌غیبت در نزد چیزی است‌که ناچـار خلاف حضور درنزدآن است پس نزداین شئی برای این‌شئی‌گاهی غیبت‌است وگاهی حضور واین امراز امورمکانی ووضعی است وبنابراین بایدکه نفس‌جسم باشد بااینکه درمذهب این قوم چنین نیست

مادرآینده بیان خواهیم‌کردکه صورت مدرك‌که تادرست از مادهٔ وعلائق مـاده نزع نشود محال است‌که در غیر آلت جسمانی ثابت بماند واگرنفس در ادراك اشیاء

بمیانجی‌هانیازمند نباشد لازم می‌آید که چشم بروشنائی وبمیانجی شدن‌شفاف احتیاج نداشته باشد ونیز باید که نزدیك شدن مبصر بچشم باعث عدم رؤیت نگردد وباز باید که گرفتن‌گوش منع ازشنیدن نکند وبازبایدکه آفات عارضه برای این‌آلات منع از احساس نکند.

برخی ازحکماء جسم متوسط راعائق ومانع برای احساس دانسته و گفته‌اندکه هراندازه متوسط رقیق ترباشد دلالت آن بیشترخواهد بودواگرهم اصلا متوسطی‌نبود وخلاء صرف بوددلالت برمحسوس تمام بودودیگرچیزی از آن اندازه‌که دیده‌می‌شود بزرکتردیده نمی‌گشت وممکن می‌شدکه موری رادرآسمان به‌بینیم واین‌عقیده‌باطل است زیرا واجب نیست که چون رقت سبب زیادت در دلالت بر محسوس گردد عدم رقت هم دردلالت برمحسوس بیفزایدزیرارقت جسم طریق بعدم ونیستی جسم نیست واماخلاء نزد این قوم عدم جسم است واگر خلاء موجود بود میان حاس و محسوس هیچ رسانندهای نبودالبته فعل وانفعال واقع نمی‌شد.

بدون آلات حس احساس‌محال‌است

پاره‌ای دیگر از حکماگمان کرده‌اندکه حس مشترك یا نفس تعلق‌بروح دارد وروح هم جسم لطیفی‌است‌که درآتیه‌حقیقت آنراتوصیف خواهیم نمودواین روح‌آلت ادراك است ومیتواند که بخودی خودبسوی محسوسات امتدادیابد وبمحسوسات برسد یابامحسوسات‌وضعی یابدکه این‌وضع مخصوص سبب‌ادراك شودواین عقیده باطل‌است زیرا این‌روح بخاری جزدرمواضعی‌که برای حفظ‌آن تعیین‌گشته مضبوط نخواهدبود واگرچیزی ازخارج باآن مخلوط شودمزاج وترکیب آنرا فاسد وتباه میگرداند.

دیگراینکه برای این‌روح بخاری حرکت انتقالی نیست‌که داخل وخارج گردد واگرحرکتی داشت روابودکه ازکالبدآدمی مفارقت جوید ودوباره بجسم اوبازگشت کند و انسان میتوانست باختیارخود بمیرد وزنده شود واگر روح باین وصف بودکه این‌گروه گفته‌اند دیگربآلات بدنی نیازی نبود.

حق این‌است‌که حواس‌محتاج بآلات جسدانی‌هستند وپاره‌ای‌ازحواس نیازمند بوسائل میباشند زیرااحساس نوعی ازانفعال است وچون حقیقت احساس این است‌که

صورت محسوسه را بپذیرد و بمشاکلت بامحسوس بالفعل مستحیل شود و حاس بالفعل مانند محسوس بالفعل است و حاس بالقوه مانند محسوس بالقوه است .

اتحاد حس کننده باحس شونده

در حقیقت محسوس قریب نیروی حاسه صورت محسوس است پس حاس بیکوجه ذات خودرا درك کرده نه جسم محسوس را زیرا ذات خود اوست که بصورت محسوس قریب مصور گشته امامحسوس خارجی بصورت محسوس بعید مصور است پس حاس ذات خودرا احساس میکند نه برف وسرمارا وما وقتی این مطلب را میتوانیم گفت که مرادمان نزدیکتر احساس باشد که واسطه‌ای در آن نباشد.

انفعال حاس از محسوس از راه حرکت نیست زیرا ازضدی بضد دیگر تغییر نمیجوید بلکه فقط استکمال می‌یابد یعنی کمالی که بالقوه بود، اکنون بدون آنکه فعلی بقوه باطل شود (۱) بالفعل شده وچون مادراین فصل درادراکی که اعم ازحس است تکلم کردیم و در کیفیت احساس حس بطور اطلاق گفتگو نمودیم گوئیم هر قوه حاسه محسوس وعدم محسوس خودرا ادراك میکند امامحسوس خودرا بالذات درك میکندو عدم محسوس خودرا مانند تاریکی برای چشم وسکوت برای گوش وغیراینهارا بالقوه درك میکند بالفعل اماادراك کردن این ادراکات دیگر کارخودقوه حاسه نیست زیراادراك رنك نیست که دیده شودو آواز نیست که شنیده گردد وادراك بیاری عقل ویاوهم انجام می‌یابد چنانکه در آتیه که ازعقل ووهم گفتگو می‌کنیم روشن خواهدشد .

۱ــ یعنی ازعدم بوجوداستکمال یافته نه آنکه امروجودی باطل شود.

فصل سوم

درحس لمس

نخستین حسی که حیوان باداشتن آن حیوان میشود حس لمس است و همینطور که هرچیزی که دارای نفس ارضی است دارای نیروی غاذیه است وجائز است یکایك قوای خودرا از دست دهد ولی عکس آن جایز نیست حال هر ذی‌نفس حیوانی که دارای حس لمس باشد چنین است و رواست که قـوای خود را یکان یکان فاقد شود و عکس آن جائز نیست .

حس لمس از تمام حواس برای حیوان لازمتر است واولین حسی است که وجود می یابد

قوۀ غاذیه برای موجوداتی که دارای نفس ارضی هستند مانند لمس است نسبت بدیگر قوای حیوانی .

بیان مطلب : آمیزش اولیـه حیوان از کیفیات ملموس است و مزاج حیوان‌هم از همین کیفیات است وباختلال این کیفیات مزاج حیوان فاسد میگـر دد و چون حس طلیعه و پیشروی قوای نفس است پس‌باید که بر اموری که از آنها فساد ترکیب حیوان لازم آید دلالت‌کرده وصلاح حیوان را حفظ کند و باید این حس از دیگر طلائع که بمنفعتی خارج از قوام شخص یا بمضرتی خـارج از فساد دلا لت می‌کنند مقدم بـاشد .

حس ذائقه‌اگرچه دلالت برمطعومات داردکه زندگـی حیوان بسته‌بآن‌است ولی باز رواست که حیوان ذائقه رااز دست دهد وهمچنان باقی‌بماند وحواس‌دیگر اورا برجلب غذای موافق واجتناب ازمضار راهنمائی‌کند ولی از حواس دیگر برنمی آید که کار حس‌را انجام دهندمثل اینکه دلالت‌کنند که هوای مجاور مابااندازه‌ای گرم

است که سوزنده میباشد ویابانداز‌ه‌ای سرداست که مایخواهیم بست بالجمله گرسنگی شهوت خشك گرم و تشنگی شهوت سرداست وغذا درحقیقت آن‌است که باین کیفیاتی که لمس آن را درك کرده متکیف شود اما مزهٔ اغذیه فقط برای خوش آمدن از

بپاس‌خاطر اینمطلب است که بسیار روی میدهد که برای آفات عارضه ذائقهٔ حیوان باطل میشود ولی حیوان باقی میماند پس لمس نخستین حسی است که هرحیوان ارضی ازداشتن آن ناگزیر است

آیاحس وحرکت قرین یکدیگرند یا آنکه ممکن است قوه حس باشد وحرکت نباشد

گوینده‌ای رامیرسد اشکال کندکه حرکت درحیوان همواره باالمس مصاحب وقرین است وهمینطور که ازنوع حواس یکی رابرهمه تقدم بودهمچنین درنوع حرکت یکنوع متقدم یافت می‌شود چنانچه مشهور این است که برخی حیوانات را مانند صدفها نیروی حرکت نیست باآنکه دارای لمس هستند ولیکن ما در جواب این اشکال میگوئیم حرکت ارادی بردوبخش است: ۱ـ حرکت انتقالی و رفتن ازجائی بجائی دیگر ۲ـ حرکت انقباض وانبساط برای اعضاء حیوان که اگرچه حیوان با این حرکت ازجای خود منتقل میشود وبعیدبنظر میرسد که حیوانی باشد دارای حس لمس ولی دارای قوه حرکت نباشد زیرا چگونه میتوان فهمید که حیوان دارای قوه لمس است تااینکه نه‌بینیم نسبت بپاره‌ای محسوسات طلب دراو یافت میشود وازبرخی دیگر ازمحسوسات میگریزد .

اماصدفها واسفنجهارا که این شخص مثال آورده مامیبینیم که این جانوران در میان صدف دارای حرکت قبض وبسط وپیچ وخم وکوتاه‌شدن ودرازگشتن میباشند وبامجموع این حرکات ازجایگاه خودبرکنار نمیشوند وماازاینجامیفهمیم که این حیوانات محسوس خودرااحساس کرده‌اند پس مناسبتر آن‌است که هرچه راحس لمس است نوعی هم حرکت ارادی باشداعم ازاینکه این حرکت برای کل حیوان باشدکه ازجائی بجای دیگر رود یابرای جزئی از آن که موجب حرکت انتقال نشود .

چه اشیائی قابل لمس هستند

آنچه مشهود است اشیائی که لمس میشود عبارت است از حرارت و برودت ورطوبت ویبوست و خشونت و ملاست و ثقل و خفت اما سختی و سستی و چسبندگی و نرمی بتبع محسوسات حس میشود.

بنابراین هریك ازحرارت و برودت بذاته محسوس میگردد نه برای اینکه در آلت حس انفعالی از آنها یافت شده ولی سختی وسستی وخشکی وتری بنا بعقیده مشهور بذاته حس نمیشوند بلکه اینطوراحساس میشوندکه وقتی رطوبت میخواهد بجسم نفوذکند جسم قبول میکند ولی جسم نفوذ یبوست رادرخود نمیپذیرد درنتیجه عضو حاسه را یبوست جمع کرده و میفشاراند وخشونت هم اینطور است که در اجزاء برآمده فشاری احداث میکند ودراجزاء فرورفته امری احداث نمیکند واگرمحسوس صاف باشد درحاسه ملاستی ایجادمیکند وچیزسنگین درحاسه کشش بسوی پائین ایجاد میکند وچیزسبك عکس العمل چیز سنگین را انجام میدهد.

مابدارندگان عقیده فوق میگوئیم شرط چیزی که محسوس بالذات است این نیست که ماآنرا بدون انفعال ازناحیه آن احساس کنیم زیراچیزی که گرم است مادام که تولید حرارت نکندحس نمیشود ودر حقیقت کیفیتی که در محسوس است احساس نمیگرددبلکه آنچه ازمحسوس درحاسه احداث شده حس میگردد.

فرق بین محسوس بالذات و محسوس بالعرض

حتی اینکه اگردرحاسه چیزی احداث نشود هرگزمحسوس نمیگردد و محسوس با لذات آن است که کیفیتی که در خود محسوس است بتواندمشابه آنرا درقوه حاسه احداث کند تاآلت حاسه بتواند آنرادرك کند وهمچنین فشردگی از خشك وزبر واحساس صافی وکشش بجهتی معلوم ازچیزسنگین وسبك (زیرا که ثقل وخفت دو میل هستند وتمدد نیزمیل است بجهتی غیر معین) این احوال چون در آلت حس حادث گردد موجب احساس میشود بی آنکه برای حس کردن بمیانجی شدن گرمی وسردی یارنك وطعم وامورديگرازمحسوسات نیازی باشدکه بالنتیجه ازلحاظ احتیاج

بمتوسطی محسوس اول وبالذات آن واسطه باشد و محسوس ثانی و بالعرض این کیفیات .

لکن دسته‌ای از امور محسوسه مانند تفرق اتصال که بواسطهٔ ضرب پیداشده که این قبیل محسوس نه‌حرارت است ونه برودت نه‌رطوبت ونه یبوست نه‌ملاست‌ونه چیزدیگر ازاین اشیاء شمرده شده وهمچنین احساس بلذات لمسی مانند لذت جماع باید دربارهٔ این قبیل محسوسات تأمل کرده دید بچه راه لذت را آنها درك می‌کنند و از چه راه بقوه لمس منسوب میشود بخصوص که برخی از حکماء گفته اندکه باینجهت‌لمس‌می‌شوند که تفرق اتصال‌دربدن‌احداث‌کرده‌اندباآنکه‌چنین نیست‌زیراحار وبارد ازحیثی‌که مزاج راتغییرمیدهندتمام بدن‌بمساوات آنهارادرك میکندولی ادراك تفرق اتصال در اجسام مستوی ومشابه نیست .

مامیگوئیم : همینطور که حیوان باامتزاج ازعناصرتکون میبابدهمچنین بترکیب متکون می شود صحت و مرض نیز چنین است که پاره‌ای از آنها منسوب بمزاج می‌گردد وچنانکه پاره‌ای ازافراد فساد مزاج مفسد مزاج حیوان است وپاره ای از فساد ترکیب حیوان هم مهلك حیوان است وچنانکه لمس‌حسی‌است‌که بیاری‌آن از چیزیکه باعث فسادمزاج است پرهیزشود همچنین حسی درانسان‌وجوددارد که‌ازفساد ترکیب بیاری‌آن پرهیزمیشود .

پس‌ممکن است‌که بحس‌لمس تفرق‌اتصال‌ومضاد این‌حالت درك شودیعنی‌حالتی که بالتیام رومیکند ادراك‌کند .

گوئیم هرحال‌که بابدن مضاداست وقتی‌که بدن بآن‌حالت‌مستحیل‌ومنتقل شد بدن آنرا درك میکند ولی اگر در بدن جاگیرشده ومستقرگشت دیگربدن آنرا احساس نمیکند وسبب‌این است‌که احساس‌نوعی ازانفعال ومقارن بانوعی‌انفعال استو انفعال بازوال شئی وحصول شئی تحقق میابد . پس اگر چیزی در بدن مستقر شد دیگر انفعال از آن نمییابدو این سخن‌که ما گفتیم در مزاجهای درست و نادرست صادق است .

زیرا پس‌ازاینکه مزاج ردی ونادرست درکسی جایگیر شد ومزاج اصلی از بین رفت بطوری‌که مزاج ردی‌گویا مزاج اصلی اوگشته دیگراین مزاج را شخصی احساس نمی‌کند و همچنین حرارت تب لازم را اگرچه از حرارت تبهای متناوب زیادتر باشدشخص احساس‌نمیکند اما اگرمزاج اصلی‌هنوزموجودبماندشخص می‌تواند مزاج ردی‌راکه عارض شده احساس‌کند وچنین‌مزاجی رادراصطلاح‌مزاج‌مختلف‌نامند ومزاج‌مستقررا مزاج متفق‌گویند.

دردوآسودگی ازدرد نیزازمحسوسات لامسه بشمارمیروند ودر ادراك این دو امرقوه لامسه ازدیگرقوا مفارقت میجوید.

بیان مطلب‌آنکه حواس دیگررا ازمحسوس خودنه لـذت است نه‌الم وبرخی دیگرازحواس لذت والمی راکه می‌یابند بیاری یکی‌ازمحسوسات است.

اولین خاصیت لمس

آن‌حسی‌که لذت والم درخودآن نیست چشم است‌که ازرنك نه‌ملتذ میشود نه‌متالم میگردد بلکه نفس دردرون تن لذت و الم میبرد وگوش هم دراین‌کار مانند چشم است‌پس اگرگوش ازآوازی شدیدوچشم ازرنگی‌زننده‌ماننده‌روشنائی آزرده گشت این‌دوحاسه‌ازحیثی‌که میشنوندومی‌بینندمتالم نگشته‌اند بلکه ازاین نظردردمند شده‌اندکه دارای لامسه هستند چه، درقوه لمس آنها الم حسی حادث گشته‌وبازوال‌این‌درد ازآنها لذت‌لمسی‌میبرند ولی حس شامه و ذائقه هنگامیکه بکیفیتی منافریاملائم باخودمتکیف شدند الم یالذت میبرند.

امـاحس لمس‌گاهی ازکیفیت ماموسه متالم میشود ویالذت میبرد وگاهی‌هم بدون توسط‌کیفیتی‌که محسوس اول‌است لذت والم می‌برد وبتوسط‌گشتن‌تفرق اتصال و التیام نیازی ندارد.

دوم خاصیت لمس

دیگرازخواص‌لمس این‌است‌که آلت‌لامسه‌ای‌که بدن‌بیاری‌آن احساس می‌کند لحم عصبی‌یالحم وعصب است‌که با تماس اشیاء خارجی حس می‌کند و اگرچه هیچ متوسطی هم نباشد ناچار با مماسهٔ اشیاء خارجی که دارای کیفیاتی هستند مستحیل می‌شود وچون استحاله ازآنها یافت‌احساس می‌کند

ولی حال هرحاسه بامحسوس خود چنین نیست ونباید گمان کرد که تنها عصب حاس است بلکه عصب در حقیقت مؤدی حس لمس است بعضوی که غیراز خود اوست که گوشت باشد واگرفقط عصب حاس بود آنوقت حاس در گوشت وجلد بدن - یزی پراکنده مانند لیف بود وانسان نمیتوانست با جمیع اجزاء خود حس کند بلکه فقط باجزاء لیفی حس می کردوعصبی که درحس لمس است هم مؤدی حس است وهم قابل حس وعصب مجوف چشم فقط مبصر رامیرساند لکن خودقبول نمیکند (۱) وقابل چیزی است که مبصر بآن رسیده که عبارت از بردیه باشدیعنی رطوبت جلیدیه پس آشکار شد که گوشت هم حس میکند واگرمحتاج شد که ازجای دیگریاقوه عضو دیگری حس کند آنوقت عصب دراینکار میانجی می‌شود ولی اگر مبداء حس درخود گوشت بدن پیداشود آنراحس می کند چنانکه قلب اینطوراست.

واگر درجسم قلب لیف عصبی منتشرشده بعیدنیست برای این باشد که بیاری این لیف حس کند وباصل واحدی محسوس خودرابرساند که ازاین اصل حس بدماغ برسد وازدماغ باعضاء دیگر چنانکه درآینده بیان خواهد شد.

کبد هم مانند قلب است که پراکندگی عروق لیفی درآن برای این است که قبول حس می کند ولی بغیرخود برساند ونیز ممکن است که برای این درکبد لیف عصبی پراکنده باشد که سازمان آنرامحکمتر وگوشت آنرا سختتر کند ومااین مسائل رادرمواقع دیگر در آینده بیان خواهیم کرد.

خاصیت سوم لمس یکی دیگر ازخواص لمس این است که همه پوستی که بدن را فراگرفته بتوسط لمس حاس است وجزئی ازبدن برای اینکار تخصیص نیافته وعلت این است که این حس چون طلیعه ایست که واردات بربدن راملاحظه می کند که اگربهرعضوی این واردات برسند درقوام شخص مفسده بزرگی ایجادمیکند ازاینرو واجب شد که همه بدن بتوسط لمس حساس گردد ونیز حواس دیگررا اشیاء بی اینکه تماس باآنهایابند ازدورحس می کنند پس کفایت میکند که آلت آن یك عضو

۱ــ ابن‌سینا عصب‌را دوقسم کرده :اعصاب مصمت یعنی توپر واعصاب مجوف یعنی تو خالی و بجز اعصاب چشم بقیه اعصاب مصمت می باشند

باشد تا چون ازمحسوسی خبریافت که ضرری بدنبال داردنفس‌را آگاه کندکه از آن بپرهیزد وتن را ازجهت آن محسوس برکناردارد ولی اگرلامسه درهمه تن‌نبود وفقط یك‌عضو برای آن تعیین شده‌بود نفس خطرهائی‌راکه ببدن رومی‌آوردند نمیدانست.

نزدیکتر بیقین آن است که قوای لمس قوائی متعدد هستندکه هریك از آنهـا یك تضادرا درك‌کنندکه درنتیجه تضادی‌که بین‌سرد وگرم ادراك کرده غیر ازقوه‌ای باشدکه‌تضادمیان‌سنگین وسبك‌رامدرك‌است‌زیرا ادراك این‌امورافعال‌اولیه حس‌هستند وواجب است‌که برای هرکدام ازآنهـاقوه‌ای خاص باشد.

ولی‌چون این‌قوا درجمیع آلات بتساوی تقسیم شده این‌است‌که همه قوای‌حس لامسه یك‌حس تصورمیشود چنانکه اگرلامسه وذائقه درهمه بدن منتشربودند چنانکه درجرم‌زبان منتشرشده آنوقت مبداء این دورا انسان یك‌قوه تصورمیکرد ولی چون درغیراززبان درهمهٔ پوست بدن این دوحس‌ازهم جدا شده‌اند اختلاف ودوبودن آنها محسوس است وواجب نیست‌که برای هریك از قوای‌لمس آلتی باشد که اختصاص بآن داشته باشد بلکه رواست‌که یك‌آلت برای همه‌مشترك بـاشد ونیزجائز است‌که بطور غیرمحسوس درهمهٔ آلات منقسم باشند .

درقوهٔ لامسه‌اتفاق افتاده است‌که همان‌آلت طبیعی بعینه واسطه‌باشد وبواسطهٔ دیگری‌محتاج نبـاشدوچون هرواسطه‌ای بـایدکیفیتی راکه میرساند خود دادی‌آن نباشدتابتواند چیزتازه‌ای راوساطت‌کرده وبرساند تااحساس‌گردد وانفعـال هم جزاز چیز تازه‌ای نیست‌آلت لمس نیزچنین است .

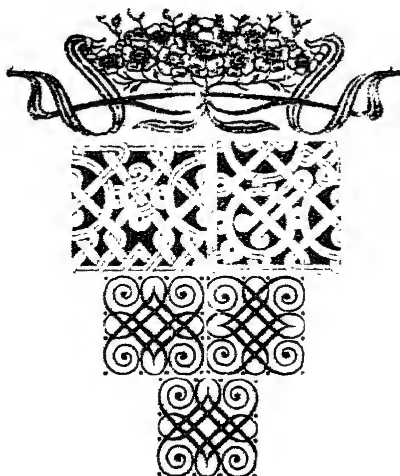
لکن متوسطی‌که نه‌گرم‌است ونه سرد دوقسم می باشد :

۱ــ یکی‌آنکه ازاین دوکیفیت اولاخود حظی نداشته باشد ــب آنکه دارای حظی‌باشد ولی‌دارای‌حداعتدال آن‌باشد نه‌گرم زیـاد نه‌سرد زیادباشد. ممکن نیست که‌آلت لمس خـالی ازاین‌کیفیات بـاشد زیرا خود مرکب ازآنهـا است پس اینکه می‌گوئیم از این‌کیفیات خالی است بسبب مزاج واعتدال از اطراف این‌کیفیات خـالی شده‌که تابتواند مقداری ازکیفیات را ازاندازه‌ای‌که خودداردخارج است حس کند .

هراندازه مزاج اشیائی که لمس میکند باعتدال نزدیکتر باشد احساس آن لطیف ترخواهد بود وچون آدمی ازهمهٔ حیوانات باعتدال نزدیکتراست لمس او لطیف تر از لامسهٔ همهٔ حیوانات است وچون حس لمس اولین حس است روانیست که حیوان‌ارضی (۱) فاقدآن باشد واین‌حس جزبترکیب معتدلی تکون نمی‌یابد که تا بتواند میانهٔ اضداد حکم کند پس‌ازاینجا دانسته می شودکه بسائط و اشیاء نزدیك بآنراحس نیست واشیائی که قریب بسائط هستند حیاتی جزدرنمو ندارند واین‌مقدار که ازحس‌لامسه بحث کردیم کافی بود.

---

۱ ـ قدما فلك را نیزحیوان ودارای حیات می‌دانستند درصفحه دهم این کتاب دیدید یکی از اشکالات بتعریف نفس همین بود که شامل فلك نمی گشت وحیوان‌ارضی مقابل‌حیوان‌سماوی است که فلك باشد



فصل چهارم

در ذائقه و شامه

مرتبهٔ ذائقهٔ پس ازمرتبه حس لامسه ودرحقیقت تـالی آن است واین حس برای این است که بدنرا حفظ کند وغذای خوب رابرگزیند ودر اینقسمت بـا لامسه مشارکت داردکه مذوق بیشتر اوقات بلامسه درك میشود واز حس لمس باین امـر متمایز می‌شود که نفس ملامسه طعم رانمیرساند چنانکه نفس ملامسه چیز گرم حرارت را میرساند بلکه بیك متوسط و میـانجی محتاج است که طعم را قبول کرده که خود آن بیمزه باشد واین متوسط رطوبت لعابی است که ازآلتی که (مبلعه) زبان کوچك نام دارد برانگیخته میشود واگر خوداین رطوبت لعابی بی‌طعم باشد طعوم راصحیحاً میرساند واگر بامزه‌ای مخلوط باشد چنانکه اشخاص صفرائی لعاب آنهاتبلخی مخلوط است ودراشخاصی که درمعدهٔ ایشان ترشی‌است این‌لعاب بترشی‌آمیخته است آنوقت هرطعمیراکه بآن رسدبطعم خوداحاله کرده وتلخ وترش می‌کند.

از مسائل شایان تأمل این‌است که آیاخود رطوبت لعابی متوسط میشودباینقسم که اجزاء ذی‌طعم درآن مخلوط شده وپراکنده میگردند سپس این‌رطوبت در زبـان نفوذکرده وشناوری می‌کند وبا مخلوط شدن بازبان‌علت احساس زبان میشودیااینکه رطوبت بااجزاء مخلوط نمیشود بلکه خود رطوبت باقبول‌طعم مستحیل میشود وباید دراینموضوع امعان نظر کرد.

اگر محسوس اجزائی باشدکه بـارطوبت مخالط است دیگر نمیتوان گفت که بطوراطلاق رطوبت‌واسطه است بلکه ازبرای‌این واسطه‌است که وصول جوهرمحسوس راکه آن جوهرحامل کیفیت است برای حاسه آسان می‌کند اما‌احساس برای‌این‌واقع

میشود که بلاواسطه حاسه بامحسوس تلاقی میکند ولی اگرخود رطوبت قبول طعم کند ومتکیف بطعم گردد پس محسوس درحقیقت رطوبت است و علاوه براینکه خود آن محسوس است بدون واسطه هم محسوس شده وچون زبان که آلت ذائقه است این رطوبت را احساس کرد طعم حصول مییابد بنابراین فرض اگر محسوس وارد از خارج را راهی بود که در جرم زبان شناوری کند وبدون معاونت این میانجی سطح زبانرا تماس کند بازهم چشیدن انجام می گرفت نه اینکه مانند مبصری باشد که چشم که آلت ابصاراست نتواند بیواسطه آنرا ببیند بقسمیکه اگر مبصر آلت بینائی راهم تماس کند بازرؤیت حاصل نشود .

نزدیکتر بیقین این است که این رطوبت لعابی برای تسهیل نفوذ اجزاء درجرم زبان خلق شده باشد واین رطوبت هم بطعم مطعوم متکیف شود وهم باآن مخلوط گردد واگر راهی بود که کاملا بدون این رطوبت ملامسه باجرم زبان پیدا میشد چشیدن انجام میگرفت واگر گفته شود پس چراعفوصت (گس بودن) چشیده میشود باآنکه باعث سدد است (۱) ومانع از نفوذ گوئیم اولا عفوصت با این رطوبت با جرم زبان مخلوط می گردد سپس اثر خودرا که تکثیف در جرم زبان باشد احداث می کند .

انواع طعوم مزههائیرا که ذائقه درك میکند باین قراراست شیرینی، تلخی، ترشی،قبض، عفوصت، تندی، چربی، بشاعت، تفه (۲) مناسبتر این است که تفه عدم طعم باشد چنانکه آب وسفیدی تخم مرغ بی طعم هستند اما دیگر طعوم طعوم اصلی نیستند وازاین طعوم ترکیب شدهاندونیز برخی ازطعوم درحینی که

---

۱ ـ سدد مرضی است که دربینی پیدا میشود و مانع شنیدن بو میگردد و هرچهرا که در یکی از مجاری غذاء و روح بخاری در بدن پیدا شود که منع از وصول غذا و یا دفع فضول کند سدد گفته میشود و مراد ازسدد دراینجا مرضی است که در زبان پیدا میشود ومانع فرورفتن طعم درجرم زبان است

۲ ـ بشاعت و تفه بمعنای بیمزگی میباشد و در کتب عربی بخصوص در کتب نقهدرباره اقوال خنك می گویند لایخلو عن بشاعة

احداث چشیدن می کند موجب لمس نیز میشوند ودر نتیجه از کیفیت طعم واز تأثیر لمس یك چیز پیدا می شود که درحس تمیز نمی یابد وچنین طعمی مرکب مانند طعمی بسیط احساس میشود .

وباز نزدیك بیقین آن است که یکی ازطعوم متوسط دارای طعم وتفریق و گرم کردن زبان باشد که آنرا تندی گویند و یکی دیگر از طعوم موجب خشك کردن وتکثیف جرم زبان باشد وآن عفوصت است (۱) ودر کتب طبی طعوم باین قیاس شرح داده شده .

درحس شامه واینکه شامه انسان از شامه دیگر حیوانات ضعیفتر است

اما شامه ـ اگرچه وسیلهٔ انسان در بوئیدن ازحیوانات دیگر بیشتراست زیرا بویهارا ازراه مالش اجسام بیرون می آورد و این کار ازحیوانات دیگر نمی آید ونیز بویهارا بااستنشاق بخود نزدیك میکند که حیوانی اورادراین کار مشارکت ندارد باهمه این احوال انسان بویهارا مادام که درخیال خود باحامل آنها تخیل نکند چنانکه در ملموسات ومطعومات چنین است بطور قوی نمی پذیرد.

بلکه نزدیکتر بیقین این است که رسوم وتعریفات روایح نزد انسان بسیار ضعیف باشد وباین جهت است که برای روایح انسان دولفظ بیشتر ندارد بوی بد وبوی خوب که آنچه رابامزاج اوموافق است بوی خوب می نامد و آنچه راکه بامزاج او مخالف است بوی بد می گوید چنانکه طعم رانیك وبد میگوید بدون اینکه تصورفصل این روایح راکرده وبرای این فصول نامی نهاده باشد.

جهت دوم این است که برای بویها بعلت مشاکلتی که با طعم دارند اسمی مشتق میکند ومیگوید: بوی شیرینی وبوی ترشی مثل اینکه بویهائی که عادتاً ازشیرینی یا ترشی برمیخیزد بشیرینی وترشی اضافه میشود وبآنها شناخته میگردد .

---

۱ ـ عفوصت آن است که هم زبان راجمع کند و هم تلخ کند بدین سبب بلعیدن آن مشکل می شود مانند طعم مازو و خود مازو را عفص گویند و در فارسی ظاهرا گس نامیده می شود .

نزدیکتر بیقین این است که حال ادراك بوهـا برای انسان مانند حال اشباح و الوان اشیاء باشد برای حیواناتی که چشم صلب دارند زیرا این حیوانات اشباح اجسام را مانند تخیلی غیرمحقق ادراك میکنند و مانند شخصی که چشمش ناتوان است از دور ادراك میکنند اما بیشتر حیوانات سخت چشم مانند مورچه در ادراك روائح قوی هستند وسزاوارتر این است که امثال این جانوران ببوئیدن و استنشاق نیازمند نباشد بلکه روائح درهوا خود بآنها میرسد و واسطه بوئیدن جسمی است که خود بو ندارد مانند هوا و آب که ایندو جسم حامل رائحه بوئیدنیها هستند .

آیا هوا ببو مستحیل میشود یا اینکه اجزاء جسم دارنده بو بتوسط هوا بشامه میرسد یا اینکه بو خود بطرف شامه می آید

حکماء در حقیقت بو اختلاف کرده و برخی گمان کرده اند که اجزاء جسم دارنده بو که تحلیل میرود و بخار میشود چون بـا جسم متوسط مخلوط شد و بشامه رسید ادراك میشود و برخی گفته‌اند که خود متوسط بی آنکه اجزائی از ذی‌الرائحه بـا آن مخلوط باشد مستحیل میگردد و جمعی گفته‌اند که خود رائحه بآلت شـامه میرسد بی آنکه اجزائی از جسم ذی‌الرائحه جداشده باشد یا آنکه متوسط برائحه استحاله یافته باشد و معنای این کلام آنست که جسم دارای رائحه درجسمی که رائحه ندارد درحالی که بین آن جسمی بـدون بو باشد بدون اینکه دراین میانجی فعلی کند بواحداث میشود و فقط کار جسم متوسط این است که فعل آنرا درجسم عدیم‌الرائحه تمکین میدهد مثل اینکه در تأدی اصوات و الوان همین عقیده گفته شده پس سزاوار است که مادراین مطلب بحث کنیم .

برای هریك ازاین چند فرقه دلیلیست آنـانکه میگویند رائحه بواسطه هوای سرد وهوای خشك بدمـاغ میرسد اینطور دلیل آورده‌اند که اگر رائحه برای اینکه چیزی ازجسم ذی‌الرائحه تحلیل رود آشکارنشود پس چرا حرارت وچیزیکه حرارت را تهییج می کند از قبیل مـالاندن و تبخیر و دیگر امور بـاعث این میشوند که رائحه برانگیخته شود و سرما باعث حبس روائح است پس آشکار شد که رائحه از ذی‌الرائحه بواسطه بخاری که تبخیر میشود بحس شامه میرسد که این بخار باهوا مخلوط گشته و نفوذ میکند

وبرای این است که اگر بوئیدن سیبی را ادامه دهند برای اجزائی که از آن تحلیل میرود پلاسیده میشود و آن دسته ازحکماء که باستحاله قائل شده اند چنین دلیل میآورند که اگر روائحی که محافل را ازخودپر میکند باتحلیل رفتن چیزی ازذی الرائحه باشد باید که شئی ذوالرائحه تحلیل رود ووزن و حجمش رو بکاهش بگذارد .

آنانکه می گویند بوخود بشامه میرسد دلیل می آورند که نمیتوان گفت که بخار ازجسم ذی الرائحه تحلیل برود وصد فرسخ بلکه بیشتر سیر کند وممکن نیست حکم کرد که جسمی که دارای رائحه است از آتش در تسخین خود در احاله اجسام شدیدتر است بـا آنکه آتش قوی اطراف خودرا تاحدی معین گرم میکند واگر این حرارت باندازه پرتاب یك تیر برسد کاری بزرك انجام داده وحال آنکه مامی بینیم روائح ببلاد دور دست میرسد پس شك نمیماند که وصول آن برای بخـاری که انتشار یافته یـا استحاله ای که شیوع پیدا کرده نیست چنانکه ازبلاد یونانیان تا بلادی که لاشخور در آنجاست مسافتی بسیاراست نزدیك بصدفرسخ ودریکی ازجنگها که دریونان روی داد لاشخورها بسوی مردارها حرکت کردند وهیچ راهنمائی جزبوی مردارها نداشته اند پس رائحه مسافتی پیموده که روانیست گوئیم انجره یااستحالات هوا بآنجارسیده .

عقیده ابن سینا در حقیقت بو

ما میگوئیم جائزاست مشموم خود بخار باشدوجائز است که هوا استحاله بمشموم یافته وهوادارای بوشده باشد آنوقت حکم هوا حکم بخارمیشود وهرچیزی که دارای اجزاء لطیف بـاشد صلاحیت دارد که بآلت شامه رسیده نفوذ در آن کرده وبـا آن ملاقات کند خواه بخار باشد یـا هوائی که استحاله برائحه یافته باشد وبالنتیجه آلت شامه آنرا حس میکندواین مطلب را هم دانستید که هرمتوسطی باستحاله اثرخودرا بآن میرساند واگرمحسوس بتواند که حاسه راملاقات کند حس آنرا درمییابد .

از اموری که دلالت دارد که استحاله رادراین باب مدخل است یکی این است که ماکافوری را تبخیرمیکنیم . تاتمام شودپس رائحه آن منتشرشده وتا مسافتی میرود که ممکن است این رائحه باضعاف این مسافت برود بدینطور که مـا این کافورراجزء

جزء تبخیر میکنیم ودراین مکان بگذاریم تادرهر نقطهٔ کوچك از این مکان که اضعاف مکان ومسافت اولی است مانند همان رائحه استشمام شود و اگر در این بقاع کوچك چیزی ازکافور تبخیرشود مجموع ابخره‌ای که درجمیع آن بقاع ازکافورتحلیل میرود باید بامجموع بخاری که دراین بقعه‌ها تبخیر شده مناسب باشد وبـاید که نقصانی که بر کافور می‌آید مناسب باهم باشد باآنکه چنین نیست . (۱)

پس آشکارشد که استحاله را دراین باب مدخلی است .

اما اینکه گفته‌اند بوی مردارتاصد فرسخ‌رفت بسیاربعید است زیراتایك‌نسبتی میان چیزی که این بواز آن برخاسته می‌شود وچیزی که بوبآن میرسد نباشدامرتأدیه تحقق نمی‌یابد اماجسمی که دارای رائحه‌است بهیچیك ازاین نسب محتاج نیست زیرا اگرچنین فرض کنیدکه کافوررابجائی برندکه رائحه‌آن بشمانمیرسد بلکه چنین‌تصور کنیدکه دفعتاً معدوم شدمانع این‌است که پس‌ازنیست شدن بوی‌آن درهواباقی‌بماند پس‌سبب حقیقی آن است که یااستحاله درهواشده یامخالط باهواگشته .

اماحکایت لاشخورها که‌آن رادلیل برای خود آورده‌اند جائزاست که بادهای قوی‌روائح وابخره تحلیل رفته ازکشتگانرا بمسافت مذکور دربالای جوبرده باشد و این روائح راحیواناتی‌که حس‌آنان ازانسان قویتر ودر مکانی مرتفع هستند مـانند لاشخورها احساس‌کرده باشند .

---

۱ ــ یعنی ما یك‌سیرکافور را درمحلی میسوزانیم و فرض می‌کنیم که برای تحلیل ذرات آن بوی کافور تا یك‌فرسخ برود ولی اگر این‌کافوررا ده قسمت کنیم و درده محل ازاین‌مسافت بگذاریم بوی‌کافور بمسافتی زیادتر ازیك فرسخ میرسد و فرض می‌کنیم حد اقل بدوفرسخ برسد و حال آنکه بیشترهم میرود پس اگر استحالهٔ هوا را از مشمومات دراین کار مدخلیتی نبود باید که نسبت کافورهای تبخیر شده بامسافات متناسب باشد وحال آنکه چنین نیست .

این مطلب رامیدانیم که روائح اگرچه بحیوانات بیشتروزیادتر از انسان میرسد نیز جائز است که حیوانات مبصرات را ازمسافات بعیده ببینند بدینطور که درجو حلقه بزنند و چشم آنها از راههای دور مبصر خود را به بیند بقسمی که ارتفاع آنـان اضعاف ارتفاع قلل کوههای بلند باشد وماخود دیده ایم که کرکسها در بالای کوه بلندی حلقه زده بودند وارتفاع آنها دوبرابر ارتفاع آن کوه بود وقلل این کوهها ازشش تاهفت فرسخ دیده می‌شد و نسبت ارتفاع بارتفاع مانند نسبت بعدرائی ببعد مرئی نیست ودرقسمت هندسهٔ این کتاب بزودی خواهید دانست که نسب درابعادی که از آن ابعاد دیده‌میشود ازابعاد دیگر بزرگتر بنظرمیرسد (۱)

پس دورنیست که لاشخورها در جو بـالارفته باشند بطوریکه بعد این مسافت بر آنها کشف شده‌باشد ومردارهارا دیده‌باشند واگربعید بنظربرسد که چگونه اشباح این مردارها بآنها میرسد رسیدن بوی مردگان که درتأدیه ضعیف تراست اولی بانکار خواهـد بود و همینطور که هرحیوان بحرکت دادن پلك برای دیدن نیـازمند نیست همچنین هرحیوان برای‌آنکه ببوید باستشاق نیازمند نمی باشد وبیشتر حیوانات رابو بی انکه ببوید خودنزدانها میاید .

۱ ـ یعنی اگر مرئی‌ما درنقطه‌ای ازسطح باشد وما برفراز مناره‌ای برویم‌ومسافت مابین جایگاه ما و مرئی صدمترباشد لازم نمی‌آیدکه اگر ما این‌مناره را صدمتر دیگر ارتفاع بدهیم و بیننده برفراز آن بایستد مسافت بین‌رائی و مرئی دویست متر بشود پس نسبت ارتفاع بارتفاع مانند نسبت مرئی‌بمرئی نیست بلکه هراندازه ارتفاع بیشترباشد بعدمرئی کمتر است و ازهراندازه ارتفاع کمتر باشد بعد مرئی بیشتر است

جزء تبخیر میکنیم و در این مکان بگذاریم تا در هر نقطهٔ کوچك از این مکان که اضعاف مکان و مسافت اولی است مانند همان رائحه استشمام شود و اگر در این بقاع کوچك چیزی از کافور تبخیر شود مجموع ابخرای که در جمیع آن بقاع از کافور تحلیل میرود باید با مجموع بخاری که در این بقعه‌ها تبخیر شده مناسب باشد و باید که نقصانی که بر کافور می‌آید مناسب باهم باشد با آنکه چنین نیست. (۱)

پس آشکار شد که استحاله را در این باب مدخلی است.

اما اینکه گفته‌اند بوی مردار تا صد فرسخ رفت بسیار بعید است زیرا تا یك نسبتی میان چیزی که این بو از آن برخاسته می‌شود و چیزی که بو با آن میرسد نباشد امر تأدیه تحقق نمی یابد اما جسمی که دارای رائحه است بهیچ‌یك از این نسب محتاج نیست زیرا اگر چنین فرض کنید که کافور را بجائی برند که رائحه آن بشما نمیرسد بلکه چنین تصور کنید که دفعتاً معدوم شد مانع این است که پس از نیست شدن بوی آن در هوا باقی بماند پس سبب حقیقی آن است که یا استحاله در هوا شده یا مخالط با هوا گشته.

اما حکایت لاشخور ها که آن‌را دلیل برای خود آورده‌اند جائز است که بادهای قوی روائح و ابخره تحلیل رفته از کشتگان را بمسافت مذکور در بالای جو برده باشد و این روائح را حیواناتی که حس آنان از انسان قویتر و در مکانی مرتفع هستند مانند لاشخورها احساس کرده باشند.

این مطلب را میدانیم که روائح اگرچه بحیوانات بیشتر و زیادتر از انسان میرسد نیز جائز است که حیوانان مبصرات را از مسافات بعیده ببینند بدینطور که در جو حلقه بزنند و چشم آنها از راههای دور مبصر خود را به بیند بقسمی که ارتفاع آنان اضعاف ارتفاع قلل کوههای بلند باشد و ما خود دیده‌ایم که کرکسها در بالای کوه بلندی حلقه

---

۱ - یعنی اگر مرئی ما در نقطه ی از سطح باشد و ما برفراز مناره‌ای رویم و مسافت مابین جایگاه ما و مرئی صدمتر باشد لازم نمی‌آید که اگر ما این مناره را صدمتر دیگر ارتفاع بدهیم و بیننده برفراز آن بایستد مسافت بین رائی و مرئی دویست‌متر بشود پس نسبت ارتفاع به ارتفاع مانند نسبت مرئی بمرئی نیست بلکه هراندازه ارتفاع بیشتر باشد بعد مرئی کمتر است و هراندازه ارتفاع کمتر باشد بعد مرئی بیشتر است

زده‌بودند وارتفاع آنها دوبرابر ارتفا آن‌کوء‌ه بود وقلل این‌کوهها ازشش تـا هفت فرسخ دیده می‌شد ونسبت ارتفاع بارتفاع مانندنسبت بعدمرئی ببعد مرئی نیست ودر قسمت هندسهٔ این‌کتاب بزودی خواهیددانست‌که نسب درابعادی‌که از آن ابعاددیده می‌شود ازابعاد دیگر بزرگتر بنظرمیرسد (۱)

پس دور نیست‌که لاشخورها درجو بالارفته باشند بطوریکه بعداین مسافت بر آنها کشف شده‌باشدومردارهارا دیده‌باشند واگربعید بنظربرسدکه چگونه‌اشباح این‌مردارها بآنها می‌رسد رسیدن بوی مردگان‌که درتأدیه ضعیف تراست اولی بانکار خواهد بود وهمینطورکه هرحیوان بحرکت دادن پلك برای دیـدن نیـازمند نیست همچنین هرحیوان برای آنکه ببوید باستنشاق نیازمند نمی‌باشد وبیشترحیوانات رابو بی‌آنکه ببویدخودنزدآنها می‌آید .

---

۱ – یعنی ما یك‌سیرکافور را درجه‌ای میسوزانیم و فرض می‌کنیم‌که برای تحلیل ذرات آن بوی کافور تا یك فرسخ برود ولی اگر این‌کافوررا ده قسمت‌کنیم و درده محل ازاین‌مسافت بگذاریم بوی‌کافور بمسافتی زیادتر ازیك فرسخ میرسد و فرض می‌کنیم حد اقل بدوفرسخ برسد و حال آنکه بیشترهم میرود پس اگر استحالهٔ هوا را ازمشمومات در این کار مدخلیتی نبود بایدکه نسبت کافورهای تبخیر شده بامسافات متناسب باشد وحال آنکه چنین نیست .

وصل پنجم

در حس شنوائی

چون ما در حس لامسه وذائقه وشامه گفتگو کردیم سزاوار آن است که در امر شنوائی هم بحث کنیم .

بحث درشنوائی مقتضی بحث درامر صوت وشناسائی ماهیت صوت است وچون ... در امر صوت بحث کنیم مناسب است که از صدا (بازگشت صوت) هم گفتگو کنیم .

در شناختن حقیقت صوت

گوئیم : صوت امری قائم بذات نیست که مانند سپیدی وسیاهی وشکل دارای وجودی پایدار باشد که بتوان برای آن امتدادی وجودی تصور کرد که این امتدادرا ابتداء زمانی نبوده چنانکه درغیرصوت این فرض جائز است بلکه آنچه ازامرصوت دانسته شده این است که صوت تحقیقتی میباشد که بسبب کندن یاکوبیدن حادث می‌شود.

کوبیدن مثل اینکه سنگی یاچوبی رابکوبند که دراین هنگام صوت حادث میشود و کندن مثل اینکه چوبی راکه شکافته بخواهند ازطول جدایش سازند .

باهر کوبیدن صوت احداث نمیشود مثلا اگرجسمی رامانند پشم آهسته بکوبند البته صوت پیدا نمیشود بلکه ناگزیر است که جسمی را که میکوبند مقاومت داشته باشد وهمچنین برای پیدایش صوت لازم است که آن جسمی راکه بجسم دیگرمیکوبند سخت کوبیده شود و اگراین دوشرط جمع شد البته صوت احساس می گردد وهمچنین اگرچیزی را آهسته آهسته پاره کنند وآن چیز سختی وصلابت نداشته باشد برای اینگونه کندن البته صدائی نخواهد بود .

کوبیدن ازحیث اینکه کوبیدن است و کندن باکندن از نظر اینکه کندن است اختلاف ندارد زیرا حقیقت کوبیدن این است که چیزی باچیز دیگر تماس یابد وماهیت کندن آن است که دوچیزرا ازهم جداسازند ولیکن طریقه تماس گرفتن دوجسم یا ازهم کندن آنها بسرعت وقوت اختلاف میبابد.

هر چیزی که میخواهد با چیز دیگر تماس یابد واجب است که مکان جسمی دیگررا برای خود تملك کند وهرچیزی هم که کوبیده میشود جای آنرا برای خود باز میکند وچیزی که این حرکات در آن است ناچار حقیقتی رطب وسیال می باشد که هوایا آب باشد پس باهر کوبیدن و کندن برای هوا و آنچه جانشین هوا است حرکت پیدا میشود واین حرکت یابطور آهسته ورفق است یا دفعتاً بطور تموج وکشیدن بزور میباشد.

صوت بدون احداث حرکت وجود نمی یابد

ما درپیدایش صوت ازوجود امری ناگزیریم و آن عبارت از حرکت قوی از هوا یا از جانشین هوا است پس واجب است بدانیم که آیاصوت خود این کوبیدن و کندن است یااینکه صوت حرکتی است از کوبیدن و کندن پیدا میشود سپس بر هوا عارض میگردد.

کوبیدن و کندن را حس بکمك رنك احساس میکند و هیچ قسم از اصوات بتوسط رنك دیده نمی شود پس دانسته شد که کوبیدن و کندن صوت نیستند بلکه سبب صوت میباشند.

جمعی از حکماء صوت را حقیقتی غیر ازحرکت نمیدانند

اما در امر حرکت شك است وچنین گمان شده که نفس تموج هوا صوت است بااینکه چنین نیست زیراجنس حرکت بادیگر خواس اگرچه بیاری محسوسات دیگر باشد احساس می گردد و تموجی که موجب پیدایش صوت است گاهی احساس میشود بقسمی که موجب رنج والم میشود چنانکه صدای رعد برخی از اوقات کوههارا ازهم پراکنده میکند و بسا روی میدهد که بهر حیوانی اصابت کند آنرا نابود می کند و

بسیار اتفاق افتاده که اگر بخواهند قلاع محکم راویران کنند یکمك بوقها اینکاررا انجام میدهند .

حس لمس چنانکه پیش ازاین اشاره شدازحرکت تموجی ازحیث آنکه حرکت میباشد منفعل می‌شود باآنکه صوت راحس نمیکند واگرهم حس کندکه چیزی حرکت است ازآن نخواهد فهمیدکه این شئی صوت است پس اگر حقیقت صوت حرکت بود نه امری که ازاین حرکت پیدا می‌شود ولازمهٔ آن است لازم می‌آمدکه چون بدانیم صوتی وجود دارد بدانیم حرکتی وجود دارد بـا آنکه چنین نیست زیراشئی واحد نوعی، ممکن نیست که هم معلوم باشد وهم مجهول مگراز دوراه ودر دوحالت پس از همان جهت که درماهیت ونوعیت خود حرکت است ازهمـان جهت صوت نیست پس صوت عارضی است که از حرکت موصوفه لازم میاید وپیرو آن است وچون تموج از هوا وآب بصماخ برسد در آنجا سوراخی است که هوادرآن است این هوا از تموج مذکور متموج می‌شود ودر پشت صماخ چیزی است مانند دیوارکه عصب حاسه درآن گسترده شده درآن هنگام این اعصاب صوت را احساس میکند .

آیا صوت وجود خارجی دارد یا آنکه تابع حرکت است

از جمله مسائلی که بحث در حقیقت صـوت را مشکل می‌کند این است که آیا خود صوت چیزی است که درخارج موجود و از خارج حرکت ومقارن آن است یا اینکه صوت ازحیثی که صوت است وقتی گوش بآن متأثرشد وجود می‌یابد .

ممکن است کسی اشکال کندکه صوت را وجود خارجی نیست وچون هوائی که تموج یافته باحس ملامسه کرد بلکه هرچیزی که بتواند این موضع را لمس کند صوتی دراینموضع احداث میکند پس آیا این صوتی که حادث شده ازتموج هوائی که درصماخ است حادث شده ویااینکه ازنفس مماسه پیدا گشته

جواب این اشکال دشوار است زیرا شخصی که وجود خـارجی صوت را منکر است اشکالی که بمادر کیفیـات محسوسه دیگر لازم می آید براو لازم نمی‌ یدد این شخص میتواندکه برای صوت تموج راعلت بداند آنوقت نسبت تموج بصوت نسبت

کیفیتی است که در انگبین است بتأثیری که از این کیفیت در حاسه یافت می شود ولیکن میان این دوخاصیت اختلافی موجود است زیرا اثری که از انکبین در حاسه واز آتش درحاسه پیدا می‌شود ازهمان حقیقت وهمان جنسی است که درخود این دو چیز موجود است باین علت که چیزی را که سبب حرارت است اگرحس کننده آنرا مدتی در حاسه نگاهداشت حاسه راگرم می‌کند ولی صوت و تموج اینطور نیستند زیرا صوت یك حقیقت است وتموج حقیقت دیگر و تموج بآلت دیگری جز سامعه احساس می‌گردد ولی صوت جز با سامعه احساس نمیشود ولازم هم نیست که هرچه اثری ببخشد خودآنهم فی نفسه دارای آن اثرباشد پس برما واجب است که جواب اشکال مذکوررا در این مبحث بدانیم.

جواب اشکال مذکور گوئیم : از اموری که بما کمك میکند که عارض مسموع خود دارای وجود خارجی است این است که اگر این عارض درخارج ازگوش نباشد ودر صماخ حادث گردد بیرون از دو صورت خارج نخواهد بود یاتموج هوا ازحیث اینکه تموج است بآلت سمع احساس میشود یااینکه احساس نمی شود ،

اگر تموج هوا بسمع احساس می شد (نمیگوئیم بحس لمس آلت سامعه از حیثی که تموج است) آنوقت آیاگوش اولا این تموج را احساس میکرد یااینکه بتوسط صوت احساس می کرد.

اگر اولاگوش تموج را احساس می کرد ومحسوس اول درگوش صوت باشد که دراین شکی نیست آنوقت تموج ازحیثی که تموج است صوت خواهدبود ومااین فرض را باطل کردیم.

واگر حاسه سمع تموج رابواسطهٔ صوت احساس میکرد آنوقت هرکس صوتی میشنید میدانست که تموجی‌هم وجود دارد چنانکه هرکس‌رنك مربع و مربع رابتوسط این رنك به‌بیند خواهند دانست که مربعی وجود دارد ولی اینطور نیست که هرکس

صوتی شنید بداند که تموجی هم وجود دارد واگر تموج بلمس احساس شود اشکالی را که ما وارد ساختیم رو می‌آورد پس واجب نیست که در شنیدن صوت تموج هم احساس گردد.

اکنون باید نظر کرد که دیگر چه توالی‌فاسدی لازم می‌آید.

گوئیم: همینطور که صوت شنیده می‌شود جهتی هم برای آن شنیده میگردد وبیرون از آن نیست که یاجهت برای این شنیده میشود که وجود صوت ومبداء صوت در آن جهت بوده‌واز آن جهت بگوش رسیده یا اینکه برای‌این شنیده میشود که حامل و ناقل صوت که صوت را بگوش میرساند که پیش‌ازآن در گوش صوتی نبوده بعد از آنکه صوت را بگوش اتصال داد واحداث کرد چون صوت از آن جهت آمده ومصادمه از آن جهت بگوش وارد شده از اینرو متخیل میگردد که از آنسو آمده ویا ازبرای هردوعلت است.

اگر تنها حامل و ناقل صوت محسوس باشد معنای این مطلب آن خواهد بود که خود ناقل وحامل محسوس خواهد بودپس وقتیکه انسان بآن احساس شعور نیابد چگونه بجهت مبداء این احساس شاعر خواهد بود و لازم می‌آید که در وقت ادراك جهت صوت تموج هوا نیزاحساس شود با اینکه ماگفتیم لزومی ندارد اگر برای این باشد که جهت وصوت هردو باهم احساس میشوند بازاین محال لازم می‌آید که صوت لازمهٔ تموج است.

پس تنها این فرض باقی‌ماند که صوت در آنجهت تولید یافته واز آنجا بگوش رسیده واگر اینطور بود که صوت فقط درگوش حادث میشد و وجود خارجی نداشت آنوقت فرقی نمییافت که سبب آن در راست باشد یا چپ بخصوص که سبب صوت ابداً احساس نمیشود ومکانی که صوت دز آن پیدا میشود مانند خود سبب مؤثر در صوت است وبراین فرض لازم می‌آیدکه جهت صوت درك نگردد.

زیرا وقتی جهت صوت درك میگردد که بگوش برسد پس خود صوت که معلول

این سبب است البته درك نخواهد شد .

پس آشکار شد که صوت را وجود خارجی میباشد ولی نه همینطور که بالفعل شنیده میشود بلکه از اینجهت که بالقوه مسموع است وامری است مانند تموج وثابت شد که صوت غیر از تموج است .

گوئیم در هر کوبیدن دوحرکت است حرکتی که قبل از آن تولید میشود و حرکتی که تابع کوبیدن است امـا حرکتی که قبل از کوبیدن است گاهی تنها از جسمی که منتقل و منتهی بجسم دوم میشود احساس میگردد و گـاهی از هردو پس ناچاراست که یکی ازاین دوجسم درمقابل دیگری یا هردو باهم مقاومت نمایند واگر یکی از این دو درهمان اوان تماس یـادر زمان کمی که تماس نموده و مفارقت جسته کنار رود آنوقت صوت وجود نخواهد داشت .

جسمی که کوبنده است و جسمی که کوبیده میشود هردو بـاهم موجد صوت می‌باشد لکن ازاین دوجسم آنکه سخت تر ومقاومتش بیشتراست بهره‌اش درپیدایش صوت بیشتر است .

اماحرکت دوم این است که هوا بسختی درمیان کوبنده و کوبیده شده فشرده میگردد وهراندازه سختی کوبنده وکوبیده شده زیادتر باشد برشدت فشردن افزوده میشود وصاف‌بودن جسم بر فشرده شدن هوا در این میانه کمك میکند زیرا هوا در سوراخهای جسم صاف فرونمیرود وکاملا فشرده میشود وبسیار اتفاق می‌افتد که جسم کوبیده شده درمنتهای تری ونرمی است لکن اگر بزور خواهند بر آن حمله کنند و هوای متوسط را مجبور به نفوذ نمایند ویامجبور بفشرده شدن در آن کنند این جسم مانع میشود واگر بخواهند سریعاً آنراازهم پاره کنند مقاومت میکند واز مقابل آن هوای متوسط بکنارنمیرودبلکه باجسم کوبنده مقاومت میکند واین‌مطلب وقتی برای شما معلوم میشود که تازیانه‌ای رابنرمی در آب بکشید ودراین‌حال‌میتوانید آنرا از آب بیرون آورده وآبرا بیاری آن پاره کنید لکن اگر شتاب ورزید آب از پـاره شدن

عصیان میکند ودر مقابل تازیانه مقاومت می‌ورزد .

هوانیز چنین است وجائز است که یك قسمت از هوا مقاومت کند و یك قسمت دیگر درمیان این قسمت که کوبیده میشود ومیان آنچه کوبنده‌است فشرده شود بلکه رواست که هوا سه جزءگردد یك جزء کوبنده شود مانند باد ویك جزء مقاومت کند ویك جزء هم در میان دو جزء فشرده شودمانند هیئت تموج وشکل آن‌علت‌اول برای احداث این تموج نیست بلکه صلابت وتکاثف معین بر مقاومت میباشدوعلت اولیه همان مقاومت تنهااست

پس صوت از تموج جسم تر وسیال که میان‌دو جسمی که‌بهم‌اصطکاك‌میکندو مقاومت میکند از حیثی که دارای این وصفند حـاصل میشود

همینطور که آب‌وهوا وفلك در این امر شریك هستند که اداءرنك میکنندو اسم این طبیعت مشترك شفافیت است هم چنین آب وهوادر این معنی مشترك اند که صوت‌در این دو پیدا میشود ومااین معنی را قبول تموج نام می نهیم وقبول تموج برای این نیست که آب وهوا متوسط شده اند چنانکه شفافیت برای این نیست که آب و هوا متوسط گشته اند

نزدیکتر بیقین آن‌است‌که آب وهـوا از این جهت‌که بو ومزه رامیرسـانند دارای اسمی باشندکه در لغت برای آن لفظی خاص وضع نشده واگر بخواهیم برای رطوبتی‌که طعم رامیرساند لغتی‌بیابیم کلمهٔ عذوبت «گوارائی» مناسـ
آنچه‌که خوبتر رائحه‌را برساند لفظی وضع نگشته.

حقیقت صدا (بازگشت صوت) چیست

علت پیدایش صدا تموج است و چون چیز هـائی مانندکوه و دیوار بـاالین تموج مقـاومت کند ونگذارد پیشتر رود در این هنگام میان این تموج که بدیوار یا کوه حرکت کرده و آنچه این‌تموج بر آن کوبیده میشودهوائی که فشرده می گردد این‌تموج رابعقب برمی گرداند در نتیجه شکل آن‌شکل همان تموج اولیه‌خواهدبودچنانکه کره‌ای‌که بدیوارمیخورد

بعقب برمی‌گرددو دراین‌موقع صوتی‌پیدامی‌شودکه بصدا موسوم است ومادرپیش‌بیان کردیم که سبب چیست این‌کره بدیوار زده شده برمی‌گردد و همان امر برای بعقب برگشتن هوا نیز سبب است .

نزدیکتر بیقین آن است‌که برای هر صوتی صدائی است ولی شنیده نمی‌شود چنانکه برای هرضوءعکس است .

علت اینکه در خانه‌ها صدا شنیده نمیشود این است‌که مسافت میان صوت و صوت منعکس نزدیك است و بدین جهت در دو زمان متباین شنیده می گردد بلکه صوت و صدای آن در یك زمان وباهم شنیده می‌شود هرچند صدا پس از صوت پدید می‌آید ولی اگرصوت منعکس دور باشد زمان، میانهٔ دو صوت بطور محسوس جدائی می‌اندازد.

اگر جسمی که صوت برآن می خورد سخت و صاف باشد برای اینکه در برگشت قوتی خاص یافته انعکاس صوت چندین مرتبه شنیده می‌شود وباین علت‌زمان بسیاری باقی می ماند .

چنانکه در گرمابه ها اینطور است و بهمین علت است که آواز خواننده در صحرا از آواز اودرزیر سقف ضعیفتراست زیراصدای صوت باخود صوت زماناً یکی شده ومتضاعف ونیرومند گشته‌اند.

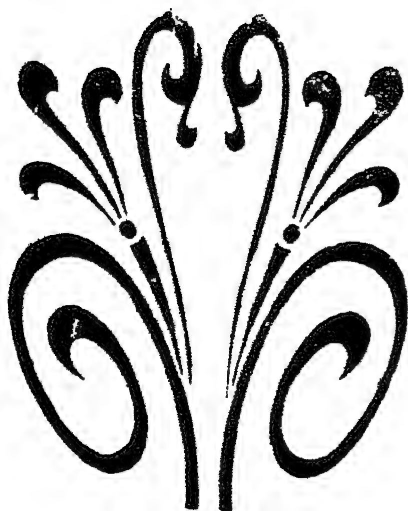
باید دانست که تموج حرکت انتقالی از یك هواء بخصوص نیست بلکه مانند تموج آب است که بتداول از حرکات حادثه یا از سکون پس از سکون دیگر حادث می‌شود واین تموج موجد صوت بسیارسریع است ولی اصطلاك شدیدی ندارد .

ممکن است کسی بما اشکال کند که چنانکه شما در امر لمس شك کرده و قوای لمسی را قوای بسیاری دانستید وعلت هم آن بود که لمس امور متضاد را درك

می کرد همچنین نیروی شنوائی تضادی را که میان آواز ثقیل وحاد ومیان صوت آهسته وبلند است درك می‌کند پس چراقوه سامعه را هم قوائی متعدد ندانستید.

پاسخ اشکال آن است که محسوس نخستین برای گوش صوت است واین اموری راکه گفتید اعراضی است که محسوس اول گوش راعروض یافته امادرحس لمس هریك ازمضادات بذاته ادراك می‌شوند نه بسبب عارض دیگر.

این اندازه که درامر صوت وحس سامعه بحث کردیم کافی است.



مقاله چهارم

در حواس باطنه

فصل اول

در این فصل بطور کلی در حواس بـاطنه ای که برای حیوان است گفتگو می کنیم .

حسی که در میان حواس بـاطنه بحس مشترك معروف است غیر از آن است که برخی میگویند برای محسوسات مشترکه حس مشترکی است .

تعریف حس مشترك مراد ازحس مشترك قوه‌ایست که همهٔ محسوسات درآن وارد میشوند. زیرا اگرقوه‌ای جداگانه نبودکه شئی ملون وملموس را درك کند برای ماميسر نمی‌شدکه این دو چیزرا ازهم تمیزداده و بگوئیم این آن نیست وبفرض اینکه تمیزمیـان دوچیزبرای عقل بـاشد عقل باید این دو چیز را باهم بیابد تابتواند میان آنها تمیز دهد .

بیان مطلب آنکه صورت ازحیثی که ازمحسوس رسیده عقل آنرادرك نمی‌کند چنانکه پس از این بیان خواهیم‌کرد بااینکه ماميان دو صورت تمیز می دهیم . پس باید این صور محسوسه در نیروئی تمیزدهنده اجتماع کنند اعم ازاینکه این نیروخود عقل باشد یاقوه‌ای دیگر وچون بشرحی‌که درفصول آتیه خواهد آمد محال است‌که درخود عقل باشد پس‌این صورتها درنیروی دیگری جمع میگردد (۱)

۱ — چون عقل جزئیات را درك نمیکند

بهائم عقل ندارند با آنکه از روی شهوت درپی چیز شیرینی میروند پس اگر صورت فلان چیز شیرین در نیروی خیال آنها نباشد هرگز با دیدن آن باین اندیشه نمیشوند که باید آنرا خورد چنانکه درپیش ما اگر صورت شخص سفید پوستی که خواننده است نماند ماهرگز با شنیدن آواز آن نخواهیم دانست که خواننده همین شخص سفید پوست بود و بالعکس واگر برای حیوان قوه‌ای نباشد که صورمحسوسات در آن جمع گردد زندگی برای او سخت خواهد شد و دیگر بوئیدن و شکل دلالت برطعم نخواهد کرد و صورت چوب حیوان را بیاد درد و الم نخواهد انداخت که از چوب بگریزد پس ناچار برای این صور درباطن حیوان مجمع واحدی است که همه درآن جمع وانباشته می‌گردد .

مادلائلی داریم که برای این قوه غیرازحواس ظاهر جداگانه آلتی است .

دلائل مابروجود حس مشترك

دلیل اول ـ گاهی برای مامتخیل میگردد که هر چیزی بدور خود میچرخد باید دید که آیا این دوار و گردش عارض مرئیات شده یعنی مرئیات هستند که میچرخند یا اینکه آلتی که با آن رؤیت میشود گرفتار دوارشده وچون مسلم است که مرئیات نمی چرخند باید گفت آلتی که با آن ابصار انجام میشود بدوار مبتلا گشته .

دوار جز بسبب حرکت بخار در دماغ و روحی که در آن است نخواهد بود وروح را این حالت عارض میگردد که بچرخد پس در نتیجه قوه مرئیه‌ای را که در دماغ است امری عارض میشود که ما درپیش از اثبات آن آسوده گشتیم و باین سبب است که چون انسان بچیزی که زیاد میچرخد نگاه کند گرفتار دوار میشود و چنانکه درپیش دانستیم دوار بسبب روحی که درجزئی ازچشم است به آن ریخته شده نیست .

دلیل دوم ـ انسان نقطه‌ای راکه بشتاب حرکت میکند خط مستقیم دمه میبیند چنانکه این مطلب درپیش گذشت .

دلیل سوم ـ گاهی نزد انسان اشباحی دروغین وغیر واقعی مجسم میگردد ویا اینکه آوازهائی ازاین قبیل بگوش او میخورد واین حالات وقتی صورت میگیرد که آلات این محسوسات فاسد شده یا اینکه شخص چشم خود را به‌بندد و نظیر آن تخیلاتی است که درخواب مجسم میگردد وعلت تجسم این تخیلات یا آن است که صورت درخزانه حافظ صور مرتسم میگردد ولی این فرض درست نیست زیرا اگر چنین بود باید هرچه در آن مخزون است برای نفس متخیل گردد واختصاص بپاره‌ای دون پارهٔ دیگر نداشته باشد که فقط دسته‌ای ازاین صورمرئی یامسموع گردد یابرای نفس در قوه دیگری این صور متخیل گشته واین قوه هم یاحس ظاهر است یاحس باطن وچون حس ظاهر درخواب تعطیل میشود پس باید درحس باطن باشد چه بسا اتفاق میافتد که شخصی که الوان را تخیل میکند کور باشد وفقط این فرض باقی میماند که درحس باطن باشد ودر هیچیك از حواس باطنه هم نمیتواند مرتسم گردد مگر حسی که برای حواس ظاهر مبداء است واین همان قوه‌است که اگر نیروی وهم بر آن چیره شد وخواست صوری راکه درخزانه است بر آن عرضه دارد بیاری این قوه این کار را انجام میدهد هرچند که در بیداری باشد واین قوه است که حس مشترك نام دارد و مرکز حواس است و شعبه های قوا ازاین نیرو منشعب گشته و حواس محسوسات خودرا باآن تأدیه میکنند ودر حقیقت قوه‌ای که حس میکند همین قوه است لکن آنچه‌راکه‌این نیرودرك کرده‌قوه‌ای دیگر که خیال نام‌دارد نگاه میدارد وحس‌مشترك مصوره‌ومتخیله نامیده میگردد و گاهی اصطلاحاً میان خیال ومتخیله فرق میگذارند وما ازاین دسته هستیم.

فرق میان حس مشترك وخیال و ذکر دلائل آن صورتی که درحس مشترك است باحس مشترك وخیال رویهم رفته مثل این است که یك چیزند وخیال وحس مشترك تقریباً باهم فرق ندارند وموضوعاً وصورتاً یك چیزند.

بیان مطلب آنکه حس مشترك که قبول صورت میکند میتواند صورت را هم

حفظ کند وچون صورت محسوس را قوه‌ای دیگر که مصوره وخیال نام دارد حفظ میکند
واین قوه خود نمیتواند حکم کند بلکه تنها حافظ صور است وحال آنکه حس مشترك
ودیگر حواس ظاهره نوعی حاکمیت دارند وحکم میکند که این متحرك سیاه است
وفلان چیز سرخ آتش است ولی این نیرو که حافظ است هیچ حکمی ندارد مگر اینکه
فقط چنین صورتی در آن است .

دلیل دیگر اینکه مایقین میدانیم درطبیعت ماست که پاره‌ای ازمحسوسات را
باپاره‌ای دیگر ترکیب کنیم وبرخی راازبرخی دیگر بخلاف آنچه که آنرا از خارج
یافته‌ایم تفکیك وتحلیل نموده و ازهم جـدا سازیم بی آنکه بوجود یـاالا وجود آن
تصدیق کنیم پس بایددرما قوه‌ای باشد که این کارها بیاری آن انجام یابد واین همان
قوه است که چون عقل آنرا استعمال کرد متفکره نام دارد وچون نیروی
بکاربست متخیله نامیده میشود .

دلیل دیگر آنکه مادر محسوسات پاره‌ای از معانی حکم میکنیم که
حس نمینمائیم واین صوریادرطبایع خودالبته محسوس نیستند یااینکه اگرهم محسوس
باشند مادروقت حکم کردن آنرا حس نمیکنیم

امـا آن دسته ازمعانی که محسوس نیستند مـانند عـداوت و منافرتی که
گوسفند از گرگ درك میکند وبالجمله جمیع معانی که طبائع
افقتی که گوسفند درصاحب خود درك مینماید وآن معانی که اورا باهمجنس خود
انس میدهد ونفس حیوان است که این اموررا درك
اموردلالت نمینماید پس نتیجه میشود که قوه‌ای که حیوان باآن ادراك میکند قوه دیگری
است که ماآنرا وهم نام میگذاریم .

اماآنچه راکه محسوس است مثل اینکه ماچیز زردی رابه‌بینیم وحکم کنیم که
این چیزعسل است وشیرین میباشد وحکم کردن باینکه این چیز زردعسل است قوه
حاسه بحس نیـاورده وچنین حکمی ازجنس محسوسات نیـ [illegible] چه اجزاء آن از

جنس محسوس باشد ودرهمان حال هم آنرا درك نمیکند وحکمیرا که برای صورت میکنیم بساروی میدهد که خودغلط است پس این حکم برای قوهٔ مدکوره است. در انسان وهم را احکام خاصی است که ازجمله این است که نفس راحمل براین میکند وجوداشیائی راکه متخیل نمیگردد وارتسام در آن نمی‌یابد منع کند ونگذارد نفس باین اشیاء تصدیق کند.

ناچار قوه وهم درمـا موجود است وقوه رئیسه که در حیوان حاکم است وای نه بطور حکم فصلی که از خصائص عقل است بااین قوه است وحکم این قوه تخیلی است و بصورت محسوسه و بجزئیت مقرون است و بیشتر افعال حیوان از این قوه صادر می گردد.

عادت براین‌جاری شده که مدرك حس مشترك‌را صورت ومدرك وهم راهعنی نام نهند واز برای هریك ازاین دو خزانه‌ایست وخزانه حس مشترك قوه خیالیه‌است وجایگاهش قسمت جلوی دماغ است وباین علت است که چون آفتی باینقسمت رسد دیگر انسـان نمیتواند از حس مشترك بهره مند گردد و در نتیجه یـا صوری را تخیل می کند که وجود ندارند یـا ثـابت نگاهداشتن صورت موجود برای او دشوار میشود.

خزانه مدرك معنی نیروئی است که حافظه نام دارد و جای این قوه درقسمت اخیر دمـاغ است و بـاین سبب است که چون آفتی باینقسمت رسید قوه حـافظه فاسد می گردد.

این‌قوهٔ متذکره نیز گفته می‌شودوازجهت توانائی آن برحفظ مدرکات خویش حافظه نامیده می‌شود واز لحاظ اینکه دارای استعدادی است که سریعاً صور زائل شده را برمی‌گرداند متذکره خوانده می شود.

برای برگرداندن صور زائل شده قوه واهمه بیاری نیروی متخیله یکایك صور موجوددر خیال را تجسس می‌کند و مثل این‌است که اموری را که این صورت که

شده صور آن است مشغول مشاهده است وچون صورتی براو عرضه گشت که معنای گم گشته ای را باآن صورت ادراك کرده بود فی‌القور معنی براو آشکار می گردد و مانند این است که از خارج این معنی بر آن وارد گشته وقوه حافظه آن معنی را از خارج ثابت نگاه داشته وعمل فوق یاد آمدن نامیده می گردد.

بسا اتفاق می افتد که نیروی متذکره ازمعنی بصورت میرود در نتیجه چیزیاد آمده بخزانهٔ حفظ نسبتی نیافته بلکه بخزانهٔ خیال نسبت پیدا کرده وعود چیزفراموش شده یاازطریق عود باین معانی است که درحفظ است تا اینکه معنی بلوح صوت برده شود وثانیاً نسبتی بخیال یابد یااینکه بحس رجوع می‌شود.

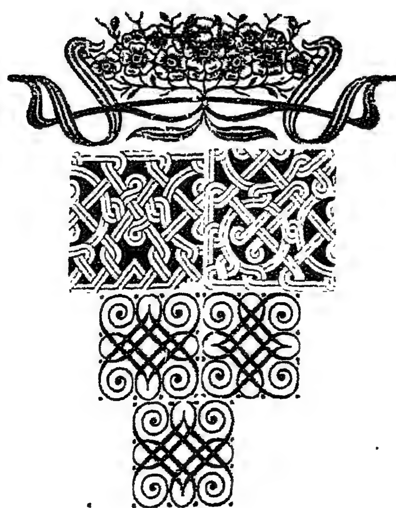
مثال اول ـ نسبت معنائی را بصورتی فراموش کردید که سابقاً این نسبت را می‌دانستید چه بود برای یادآمدن این نسبت درفعلی که از آن شئی می آید تأمل کنید که چه بود همینکه یافتید که چه طعم وچه شکلی وچه رنگی باآن فعل تناسب داشت نسبت‌را بر آن فعل واقع می کنید و گم گشته خود را می‌یابیدونسبت آن معنی بصورت خیال حاصل می‌شود ودیگر نسبت بدرد نمی‌خورد ونسبت رابقوه ذاکره‌عود می‌دهیدزیراخزانهٔ فعل که ازسنخ معانی بود قوه ذاکره می باشدواگر از این جهت هم برشمامشکل شد وگم گشته وضوح نیافت وحس صورت شئی را برشما عود داد صورت در خیال ثا بت می شود و نسبت در معانی که در حافظه محفوظ است استعرار می یابد.

این قوه بین‌صورت وصورت‌وصورت ومعنی‌و بین‌معنی‌ومعنی ترکیب می کند و می‌توان گفت که این قوه موضوعاً قوه وهمیه شده ولی نه از نظری که حکم می کند بلکه ازاین حیث که عملی می‌نماید که منجر بحکم شود وبدین سبب جایگاه قوه وهمیه میانه دماغ است که بخزانهٔ صورت ومعنی متصل باشد.

نزدیکتر بحقیقت آن است که قوه وهمیه همان قوه متذکره ومتخیله ومتفکره باشد واین قوه حاکم هم باشد یعنی بذاته حاکم باشد و بحرکات وافعالی که دارد

متخیله ومتذکره باشد وچون در معنی وصورت عمل کرد متخیله نام گیرد وچون عمل آن منتهی بصورت ومعنی شد متذکره نامیده شود.

اما حافظه قوه‌ایست که خزانهٔ قوه وهمیه است و نزدیکتر بیقین آن است که تذکر و یاد آمدن بقصد. از خصائص انسان باشد و خزانهٔ صورت قوه مصوره و خیال خزانه معنی حافظه است وممتنع هم نیست که قوه واهمه بذاتها حاکمه متخیله و بحرکات خود متخیله ذاکره باشد



فصل دوم

در افعـال قوه مصوره ومفکره که ازحواس باطنه محسوبند ودراین فصل در خواب وبیداری ورؤیاء راست ودروغ ودرپاره‌ای ازخواص نبوت گفتگومیشود.

قبلاباید مقصود ازقوه مصوره رابیان نمود.

تعریف قوه مصوره

گوئیم : قوه مصوره که خیال نـام دارد آخرین محلی است که صورت محسوسات درآن استقرار می‌یابد و روی آن‌که بسوی محسوسات است حس مشترك است .

حس مشترك آنچه راکه حواس ظاهره بآن رسانیده‌اند برای نگاهداشتن بقوه مصوره میرساند وقوه مصوره هم‌آن صوررا حفظ میکند وهم نگاه میدارد .

گاهی قوه مصوره اشیائی راکه ازحس ظاهر مأخوذ نیستند مخزون و محفوظ میدارد زیرا نیروی مفکره گاهی در صوری که در قوه مصوره است از راه ترکیب و تحلیل تصرف میکندچه، این صور برای قوه مفکره موضوع هستندزچون صورتی از صوررا ترکیب یاتفصیل کرد امکان داردکه آنرادرخود قوه مصوره حفظ نمـاید و قوه‌مصوره برای این صورت ازنظر اینکه صورت منسوب بچیزی است که ازداخل یا خارج آمده خزانه نیست بلکه بداینجهت خزانه‌است که صورت نحوی ازتجرید یافته و اگر اینصورت بهمان نحوی ازتفصیل وترکیب بـاقی بودکه از خـارج آمده آنوقت میتوانست این‌قوه آنراثابت نگاهدارد وهمچنین اگرصورت برای این‌قوه ازسببی‌دیگر آشکارشده بود. و چون بسببی از اسباب تخیل و تفکر یاتشکلات سمـاوی صورتی درمصوره متمثل شد و ذهن متوجه آن نبودممکن میگرددکه این‌صورت درخودحس شترك بهمان هیئتی‌که دارد مرتسم شودودرنتیجه شخص رنگهائی میبینند وصداهائی

میشنود که درخارج وجود ندارد وازخارج هم نیامده .

بیشتروقتی که چنین حالتی عارض شخص میگردد هنگامی است که قوای عقلی ساکن وساکت ویاوهم غافل باشد وچون نفس ناطقه از مراعات خیال یاوهم آسوده گشت آنوقت است که مصوره ومتخیله برافعال خاصه خودنیرومند میشوند ودر نتیجه صور محسوسه که در آن وارد شده متمثل میگردد . برای ایضاح این مطلب اکنون میگوئیم ودر آتیه هم بیان خواهم کرد که تمام این قوا برای نفس است وخادم او هستند و فعلا بر سبیل اصول موضوعه این مطلب را قبول کنید تا بعداً توضیح داده شود .

باید دانست که اشتغال نفس بپاره‌ای ازاین قوانفس را از اعانت نیروهای دیگر ازکارخود یاازضبط ونگهداری قوای دیگررا ازضعف یا از اینکه قوا را بافعال صواب هدایت کند و سوق دهد بازمیدارد زیرا که نفس اینطور سرشته شده که چون بامور باطنه مشغول شد ازثابت نگاهداشتن امور خارجه غافل میگردد ونمیتواند آنطور که باید وشاید محسوسات را درخود ثابت نگهدارد و چون بامور خارجه مشغول گشت از بکاربستن قوای باطنه غافل میشود وچون بمحسوسات خارجی توجهی تمام کرد تخیل وتذکر اوضعیف میشود وهمچنین فرمان قوای شهوانی راکه گوش داد افعال قوه غضبی اوروی بسستی میگذارد وچون اوامر افعال نیروی غضبی را اطاعت کرد افعال قوه‌شهوانی‌اوضعیف میشود وبالعکس. بالجمله وقتیکه باستکمال‌افعال نیروی‌محرکه پرداخت افعال ادراکی اوضعیف میگردد وبالعکس توجه اوبافعال ادراکی از افعال تحریکی آنرابازخواهد داشت وچون نفس‌بافعال قوامشغول نباشد وازکارهای‌قوه‌ای خاص اعراض کند و آنرا بحال خود گذارد دراین هنگام قویترین صورتها براوغلبه می‌یابد وچون نفس بیك‌قوه یابچیزی که اورا عارض شده مشغول گردید وازتقویت‌قوه دیگری که بپاس‌مراعات نفس‌یاوهم ازحرکات زیادخودجلوگیری می کرد دراین‌هنگام این‌قوه استیلاء می‌یابد ومیدان برای‌اوخالی میماند ودر افعال خاصه که بالطبع از آن

صادر میشود چیره میگردد .

این امر که نفس‌را عارض میشود که بفعل قوه یاقوائی مشغول نشود گاهی برای آفت وضعفی است که آنرا ازاستکمال بازداشته چنانکه درحال مرض اینطور است یابرای کمی استراحت وخستگی عارض است چنانکه درحال خواب است

ویـا برای این است که بیشتر همت آن بسوی قوه ای شده که از توجه زیاد باین‌قوه ازغیر آن منصرف گشته

از دوراه نفس قوه متخیله را بدو وجه ازکار خـاص‌خود باز میدارد .

در مواقعی که نفس قوه متخیله را تحت تصریف‌خود قرارمی‌دهد

وجه اول موقعی که نفس بحواس ظاهر اشتغال یابد قوۀ مصوره را صرف حواس ظـاهر کند واین نیرورا بمحسوسـاتی که از حواس ظاهردرآن واردمیشود حرکت دهد تااینکه قوه‌مصوره تسلیم قوه متخیله مفکره نشودودرنتیجه متخیله ازکارمخصوص خویش بـازمانده مصوره نیز از انفراد در امـر متخیله بـاز میماند و قوه متخیله و متصوره آن مقدار را که از حس مشترك احتیاج دارند درشغل حواس ظـاهره ثابت و واقع شده .

وجه‌دوم وقتی که این‌قوه‌رادر کارهای‌خاصه‌بآن‌ازقبیل‌تمیزوفکرت استعمال کند واین وجه‌هم خودبردونوع است .

۱ — بر قوه متخیله استیلاء یابد واین‌قوه رابا‌حس مشترك درترکیب وتحلیل صوری بعینه بوجهی که برای‌نفس در اینکار غرض صحیح باشد بکاربرد ومتخیله را این قسم تصرف که بتواند بطباع خود درصورت بنماید تمکن ندهد بلکه متخیله در تحت تصریف نفس ناطقه درآید وکارخودرا درآنحال انجام دهد .

۲ — نیروی متخیله‌را ازتخیلاتی که باوجودات خارجی مطابق نیست بازدارد وفعل این قوه را زمانی کم باطل نماید ودیگر آنرا میسرنشود که بتواند شدیداً تشبیح وتمثیل کند واگرمتخیله را از هردوجهت نفس بازدارد فعل آن ضعیف میشود واگر

ازاشتغال بآن دوجهت فارغ شد (چنانکه درحال‌خواب است یاتنها ازیك جهت آسوده گشت چنانکه در حـال مرض است که بدن ناتوان میگردد ونفس را از عقل وتمیز بازمیدارد وچنانکه درهنگام ترس است ونفس ضعیف میشود وشخص رانزدیك‌بمرك میکند وبرای ترس ازوقوع امورجسدانی ازتعقل بجهت ضعفی که عارض اوشده‌است بازمیدارد ومثل این است که عقل وتدبیررا ترك کرده) درچنین وقتی ممکن میشود که تخیل قوی گردد ورو بصور آورد وآنرابکاربندد چنانچه این دوعلت باهم اجتماع یافت سبب قدرت کار آنها میشود در نتیجه کارقوه مصوره ظاهرتر میشود و صورتی که در مصوره است درحس مشترك آشکار میشود وحس مشترك آن صورت راطوری میبیند که‌گوئی در خارج است زیرا اثری راکه حس مشترك درك میکند آنست که صورتی در آن متمثل شود خواه این صورت وارده از داخل باشد یـا ازخارج و فقط نسبت تفاوت‌می‌یابد وهمینکه صورت متخیل شدحال‌صورت وارده ازخارج‌راخواهدداشت‌و بدین سبب انسان دیوانه وترسو ومریض اشباحی را میبینند بحالیکه درموقع سلامت میدیده اند ونیز آوازهائی را میشنوند که درحال سلامت می‌شنیده‌اند وچون عقل یا قوه ممیزه‌خواست چیزی ازاین امور را تدارك‌کند وقوه متخیله را برای تنبیه بسوی خودکشید این صور وخیالات مضمحل میشود .

در حقیقت وحی و اینکه قوه مصوره صورت فرشته را می آفریند

دربرخی مردم اتفاق میافتد که قوه متخیله باشدتی هرچه‌تمامتر چیزی میآفریندومثل این است که هیچ حواسی بر آن مستولی نمیشود ومصوره از امرآن سرپیچی نمیکند و چنین مـردمی آنچه راکه غیرایشان درخواب دیده دربیداری میبینندواینکه شخص نـائم صور وا موری‌در خواب میبیند حـالتی است که در آینده از آن خبر میدهیم و در اینحـالت شخص نائم ادراك مغیبات میکند همانطور که آن مغیبـات بنفسه تحقق دارند یا با مثله‌ای‌که برای آنها است امور غیبی رادرك میکند. پس این قبیل مردم را دربیداری حالت شخص‌خواب دست میدهد ودر بیشتر اوقات برای این

قبیل اشخاص چنین اتفاق می‌افتد که از محسوسات غائب وبی خبر می‌شوند وحالتی شبیه به‌بیهوشی بآنها دست میدهد و بسیارهم میشودکه این حالت دست نمیدهد و بسا میشودکه حقائقی‌را بهمان حال که فی‌نفسه میباشنداین‌اشخاص می‌بینند ویابامثله‌ای حقایق برای آنها متخیل میگردد مانند آنچه را که نائم‌تخیل میکند ومیبیند و ما آنچه‌راکه نائم می‌بینددرآتیه شرح خواهیم دادوگاهی هم حقایق باشبحی برای‌آنها متخیل میگردد وچنین تخیل میکنندکه خطابی بالفاظ مسموع از این شبح میشنوند و این الفاظ را حفظ‌کرده وبرغیر خود میخواهند و این امر نبوت خاص بسبب نیروی متخیله است و نبوتهای دیگری نیزهست که در آینده امر آنها آشکار خواهدشد وهیچ یك از افراد بشرنیست که اورا بهره از ادراکاتی‌که در حال بیداری است نباشد .

خاطره های بشر معلول چه‌علتی است

خواطری‌که برای نفس دفعتاًواقع میشود سبب آن اتصالاتی است‌که خود شخص بآن خاطره وبآنچه‌که بآنها اتصال یافته و قبل و بعد آن واقف نیست پس نفس از این خواطر بچیز دیگری منتقل میشودکه غیرازآن است‌که مجرای او بود وگاه میشودکه این خواطر واتصالات ازهرجنسی‌میباشد مانندمعقولات وانذارات وشعروغیره‌که برحسب‌استعدادات وعادت وخلق پیدا شده واین خواطر برای اسبابی است‌که بطورمسارقت دراکثر امر برای نفس ظاهرگردد وهمچون برق درخشانی است‌که دوام و ثبات ندارد که دریادو خاطر شخص بماند مگراینکه نفس برای ضبط آنهابآنهاروی‌کند وبیشترکاری‌که عدم تذکرکند این باشدکه‌تخیل رابآنچه مناسبت وورودآنراانداشت مشغول‌کند .

از شأن قوه متخیله این است‌که بر دو خزانه مصوره و ذاکره متوجه است وصور موجوداتی را که درآنهاست سرکشی میکند وازصورت محسوس یا صورت مذکور ابتدامیکنندوازآن بضدیاندآن انتقال میبابد یابچیزدیگری‌که بآن تعلق دارد و این کار طبیعی قوهٔ متخیله است .

اماچرا قوه متخیله ازچیزی بضدآن بی آنکه بمثلش توجه کند یا اینکه انتقال بمثل آن شئی می یابد بی توجه بضدش این کار معلول اسباب وجهات جزئی است که بیرون ازشمار می باشد وباید که سبب این کار آن باشد که چون نفس خواست میان معنی وصورت را مراعات کند ازمعنی بصورتی که برای قرب عهدمشاهده بآن نزدیکتر است یابرای الفتی که صورت ومعنی درحس ووهم بایکدیگر دارند منتقل می‌شود و همچنین ازصورت بمعنی منتقل می گردد .

سبب اول برای اینکه صورتی را ازصور یامعنائی را ازمعانی اختصاص می دهد این است که برتخیل ازحس یاالز عقل یاازوهم امری واردشده که تخیل را بصورت یا معنائی خاص اختصاص داده ویابجهت امری مساوی است وهمینکه بیك صورت یابیك معنی اختصاص یافت همین استمرارسبب می‌شود که عقل یاوهم اختصاص بآن صورت یا معنی یابد ونیزممکن است که این تخصیص برای احوالی که مقارن عادت است یابرای قرب عهد ببرخی صورومعانی باشد. ونیز گاهی هم این انتقال بجهت امری آسمانی و گاهی بواسطهٔ اشیائی که ازحس یاعقل طالع گشته می باشد .

قوه فکریه نفس ناطقه گرفتار این نیرومی‌باشد زیراوقتی بخواهد قوه‌متخیله را بکارمعینی وادارد فی‌الفور ازآن صورت بچیزدیگر که تناسب باآن ندارد منتقل‌می‌شود وازآنهم بچیز دیگر. درنتیجه نفس مقصودی راکه برای آن شروع بکاربستن این‌قوه کرده فراموش می کند بقسمی که بتذکر ویاد آوری متخیل اول محتاج می گردد لذا بتحلیل صورمتخیله می‌پردازد وبعکس آنچه ازقوه متذکره یافته‌بود شروع می کند تا بآن چیزی که بدواً آنراپذیرفته بود برسد .

چرا دسته‌ای از خوابها صحیح است وبتعبیراحتیاج ندارد ودسته‌ای نیازمند بتعبیراست

چون درحال بیداری اتفاق افتدکه نفس چیزی‌را درك کند یا درحال خواب اتفاق افتدکه بملکوت متصل گردد چنانکه بعداً گفته خواهدشد ونفس بتواند قوه متخیله راساکن یا سرکوبی کند آنوقت خواهد توانست بطورکامل مدرك خود را ثابت نگاهدارد و بطوری که آن صورت مدرکه در واقع موجود

است همانطور در حافظه نگاهدارد پس درچنین حالت اگرنفس درحال بیداری باشد بتذکر احتیاج نمیشود واگر درحال خواب باشد به‌تعبیر نیازمند نمی‌شود واگروحی باشد بتأویل احتیاج نخواهد داشت چه، در وحی تأویل جانشین تذکراست واگر نفس نتواند صور مدرکه خودرا چنانکه هست درقوه ذاکره نگاهدارد بلکه قوه متخیله هرفردی از صور مرئی را در خواب بخیال جداگانه یا خیال مرکب محاکات کند یا اینکه مرئی مرکب رادرخواب بخیال مفردی یامرکبی حکایت نماید در نتیجه آنچه راکه نفس دیده بطورصور مؤلف ازصور و معانی برای آن محاکات شده و ثابت نگاه داشتن این اموری راکه دیده از ثابت نگاهداشتن قوه متذکره ومصوره خیالات‌واردهٔ برخودراضعیفتر خواهدبود. درنتیجه درقوه حافظه آنچه راکه ازملکوت دیده ثابت نمانده وفقط آنچه راکه بتوسط آن محاکات میکند ثابت میماند . واتفاق می‌افتدکه آنچه راجان ازملکوت دیده چیزی مانند سر و مانند آغاز رؤیت باشد ولـی تخیل برنفس چیره شود ونگذاردکه آنچه را دیده تمام کند ودائم از مطلبی بمطلب دیگرانتقال یابدکه بااین انتقالات آنچه را ازملکوت دیده حکایت نکند زیرا مشاهده اوبااین علت منقطع شد ودرچنین قسمی ازرؤیا آنچه قابل تعبیراست امر مختصری‌است وباقی آن‌اضغاث‌واحلام خواهدبود.

بسیاراتفاق می‌افتدکه انسان تعبیرخواب خودرا درخواب می‌بیند ودر حقیقت این‌کار تذکر است زیراقوه مفکره چنانکه ازاصل رؤیا بحکایت آن منتقل شده برای مناسبتی‌که میان اصل رؤیا وحکایت آن است بعیدنیست‌که ازحکایت هم باصل‌پردازد وبسا روی می‌دهدکه همین عمل خودراتخیل می‌کند ودرخواب می‌بیندکه مخاطبی اوراخطاب‌کرده وگاهی هم بی‌احتیاج بااین‌کار وبی‌اتصال بملکوت چیزی را می بیند واین‌عمل رامتخیله بطور محاکات انجام داده وباصل رجوع می‌کند وچنین رؤیای صحیح راگاهی تخیل بدون‌کمك قوه دیگری انجام می‌دهد وبساهم اتفاق می افتدکه آن محاکات را بمحاکات دیگری‌حکایت می‌کند ویك مرتبهٔ دیگر بتعبیرمعبر محتاج

می‌شود و این قبیل اموربیرون ازحدوشماراست .

مردم دروغگو کمترخواب‌راست می بینند

پاره‌ای از مردم خوابهائی راکه می‌بینند ازپارهٔ دیگرصحیح‌تر است وموقعی‌این حالت رخ میدهدکه جان شخص براستگوئی عادت کرده وتخیل دروغ را درخویشتن سرکوبی کرده‌باشد .

بیشترکسانی راکه اتفاق می‌افتد تعبیر خواب خودرا درخواب به‌بینندکسانی هستندکه همت آنها مشغول بفهم آنچه می‌بینند باشد وچنین شخصی چون بخواب رفت بازبعادت خود باقی‌است پس‌نیرزی متخیله شروع می‌کندکه آن‌کاررا بعکس آنچه اولا حکایت‌کرده حکایت‌کند .

حکایت‌کرده‌اندکه هراکلیوس قیصرروم خوابی دیدکه موجب آشفتگی خاطر او شد و آنچه تعبیر خواب خویش را از معبران پرسید چیزی که او را اقناع کند نشنید و چون بـاردیگر بخواب رفت خواب پیشین برای او تعبیر شد وتعبیر خواب عبـارت بود از احوالی در جهان و درکشور او که چون این انذارات تدوین شـد همانطور که او در رؤیـا دیده بود وقوع یافت و نظیر این حکایت را هم از دیگران شنیـده ام .

اشخاصی که مغیبات را دربیداری می‌بینند پاره‌ای ازایشان برای شرف وقدرت نفس وتوانـائی متخیله ومتذکره باین‌کار نائل میشونـد و محسوسات آنانرا مـانع نمی شودکه نفس بافعال خاصه خودبپردازد وپاره ای دیگرهم برای فساد قوه تمیزکه موجب‌قدرت‌تخیل‌شده درحال‌بیداری‌برفراگرفتن‌امورغیبی‌قادرندآن‌دسته ازخوابهائی راکه متخیله برآن‌استیلاء یافته‌محتاج بتعبیراست .

اصولا نفس درتلقی فیض غیب بقوه باطنه از دوراه محتاج است .

اول آنکه معنای جزئی را درقوه باطنی بطورتصور بتواند نگاهدارد .

دوم آنکه قوه باطنه اراده اورابطرف امرمغیب بگرداند نـه آنکه اورا بخود مشغول‌کند و نسبتی بین غیب و نفس و قوه باطنه متخیله احداث کند پس‌اگر حس

ویاعقل موافق قوهعقلی که قبلا ذکر کردیم قوه متخیله رابکار بست باموردیگری بخواهد پردلخت مانندآئینه‌ای که چون ازسمتی بر گردانده‌شد وبجهتی دیگرمتوجه شدبسیار از اموری که می‌توانست در آن منعکس گردد انعکاس نمی‌یابد ومساوی است که این اشتغال ازناحیه حس باشد یاعقل آنراتحت اشتغال خود درآورده باشد وچون یکی ازاین دوفوت شد بازمحتاج است نسبتی بین غیب ونفس یامیان غیب وقوه متخیله‌اتفاق افتدکه آنچه ازملکوت درآن می‌درخشید بازمانند سابق بدرخشد.

چون بحث اصلی مادرتخیل بود ویـا اینکه خود بخود باین مبحث کشیده شد باکی نیست که‌مبداء اموری را که انذارات در خواب از آن واقع مـی شود برسبیل اصول‌موضوعه دراین‌جا بیان‌کنیم ودرقسمت ماوراءالطبیعه این‌کتاب حقیقت آن برای ما آشکار خواهد شد.

دراینکه باریتعالی عالم بجز ئیات می باشد

حقائق جمیع امورثابت وآنچه درجهان روی خواهد داد در علم خدای تعـالی وملائکه عقلی از جهتی ودر نفوس ملائکه سماوی ازجهتی دیگر موجوداست واین دوجهت رادر جـای دیگر توضیح‌خواهیم داد وتناسب میان جانهای بشری باآن جواهر ازتناسب بااجسام محسوسه بیشتراست وچون درآنجا حجاب وبخلی نیست وتنها ازطرف قابل حجاب است که قوابل در اجسام فرورفته وباموری‌که آنهـارا بجنبهٔ سافل وحیوانی‌می‌کشد آلوده شده‌اند وچون نفوس ازاین آلودگی شست وشوئی‌کرد می‌تواند حقائق رادر نفوس فلکی مطالعه‌کند.

اولین چیزی‌که در این نفوس پاك شده ومطهره جلوه می‌کند اموری است که باین شخص وبستگانش وزادگاه اوتعلق دارد ازاین جاست‌که بیشتر خوابهائی راکه درباد شخص می‌ماند راجع است بکسانی‌که آن خواب رادیده‌اند وبستگان او

کسی‌که همت اومتوجه معقولات است برای اوهمین معقولات لائح می‌گردد و کسی‌که همت اوبمصالح مردم مشغول‌است همان امررا در رؤیا می‌بیند.

انسان تمام خوابهائی را که می‌بیند درست نیست که لازم باشد مشغول بفهم آن گردد زیرا قوه متخیله آنچه‌را که ازملکوت برنفس فائض می‌شود همواره محاکات نمی‌کند بلکه بیشتر محاکات اووقتی است که این‌قوه ازمحاکات اموری که نزدیکتر بآن‌است ساکن شده واموری که باین‌قوه نزدیکتراست پاره‌ای از آنها طبیعی و پاره‌ای ارادی است .

اموری که طبیعی است آنهائی هستند که از امتزاج قوای اخلاط باروحی که قوه مصوره ومتخیله آنرا مرکب فرد قرارداده حصول می‌یابد که چون خواهد قوه متخیله مشغول محاکات شود همین امورا اولا ادراك می کند مثل موقعی که قوه دافعه می‌خواهد منی را بیرون بریزد متخیله دراین هنگام صوری راحکایت می کند که نفس میل بمجامعت باآن دارد وکسی که گرسنه است این نیروبرای اوخوردنی‌هارا حکایت می‌کند وکسی که عضوش گرم یاسرد شده چنن حکایت می‌کند که عضو او در آتش یادر آب سرد گذاشته شده .

ازعجائب این است که همینطورکه ازحرکت طبیعی‌برای دفع منی‌تخیلی پیدا شود همچنین شخصی وقتی‌صورت دلخواه خودراتخیل کرد طبیعت منی‌دراوجمع آوری می‌کند ودر آلت جماع باد می‌اندازد تابرخیزد وبساروی می دهد که منی را شخص میریزد واین کاردرخواب وبیداری درهردو واقع می‌شود هرچند دراین‌موقع هیجان و شبقی نباشد .

اما امور ارادی این است که درحال بیداری نفس متوجه چیزی بوده که در آن تأمل وتفکر می‌کرده و چون شخص خواب رفت متخیله شروع می‌کند که آن چیزرا حکایت کند واین ازبقایای فکری است که دربیداری‌بوده وچنین اموری‌اضغاث‌واحلام محسوب می گردد .

گاهی‌هم ازتأثیرات اجرام سماوی می‌باشد زیرا این اجرام برخی‌اوقات برحسب مناسبات خود ومناسبات نفوس خود صورتی را در تخیل برحسب استعداد شخصی القاء

می‌کنندکه ازتمثل چیزی ازعالم غیب‌وانداز‌محسوب نمی شود .

اماخوابهائی که نیازمند بتعبیروتأویل‌است آنست که بچیزی ازاین‌جهات‌منسوب نباشد و گرنه دانسته می‌شودکه بسبب‌خارجی حاصل‌شده واسباب خارجی نفس‌رابابن قبیل خوابها دلالت کرده‌اند.

باین علت است که بیشتراوقات رؤیای شاعر ودروغگو وشریرومست ومریض و مغموم وکسی که مبتلابسوء مزاج است وفکراو علیل میباشد صحیح نیست .

وبهمین علت است که بیشترخوابهائی که درست است آن دسته ازخوابهاست که هنگام سحر دیده میشود .

زیرا همه خواطر دراین وقت ساکت شده وحرکات ابدان و اجسام آرام گرفته رچون قوهٔ متخیله درخواب هنگام سحر ببدن مشغول نبود وازحـافظه ومصوره قطع رابطه نکرده بودمیتواند نفس را خدمت کند چه، نفس نیازمنداست که صورت آنچه ازاین اموربراووارد‌شده درمتخیله مرتسم کند اعم ازاینکه خودآن صورت مرئیه‌باشد یامحاکات آن.

چه دسته ازمردم بیشترخواب راست می بینند

بایـد دانست که صحیح ترین مردم در رؤیا کسانی هستند که مزاج آنها ازامزجهٔ دیگران اعدل است وشخصی که مزاج او خشك است اگرچه دارای‌حافظهٔ نیرومندی است ولی خوب نمی تواند قبول صورت کند وشخصی که مزاج اوبارداست اگرچه خوب قبول میکند ولـی زود فراموش میکند وشخصی که مزاج اوحـاداست حرکات نفس او مشوش و مضطرب‌است وشخصی که مزاج اوبارداست بلیدو کند ذهن‌است وازهمه این‌چنددسته رؤیای‌کسی صحیح تراست که براستگوئی خوی‌کرده باشد زیرا افکار فاسد وعـادت بدروغ خیـال را کج رفتار وپست میکند و نمی‌گذارد در تحت رهبری قوه نـاطقه در آید وحـال قوه خیال چنین شخصی حال خیال کسی است که مزاج او مشوش و ..وش است .

چون مطالب فوق بخواب و بیداری تعلق داشت پس باید دراین قسمت بطور اختصار امرخواب و بیداری راشرح داد .

گوئیم بیداری حالتی است که نفس در آن حالت جواس رابکارمی‌بندد وقوای محرکه ظاهر باراده‌ای که ضرورت بآن نیست استعمال مینماید وخواب عدم این حالت است ونفس در خواب از جهت خارج اعراض کرده و بداخل می‌پردازد واعراض او بسبب یکی ازاین امور است .

چرا نوع حیوان بخواب می روند

۱ — برای خستگی که نفس‌را ازجهت خارج عارض‌شده.

۲ — برای واقعهٔ‌مهمی که نفس‌رادرجهت خارج روی داد.

۳ — برای عصیان آلات ازفرمانبرداری نفس .

خوابی که ازروی خستگی و کلال روی میدهدآنست که چیزی که روح‌نامیده می‌شود ودرجای خودخواهید آنراشناخت به‌تحلیل رفته وناتوان شده وقادر برانبساط نیست ازاین رومتوجه بباطن میشود وقوای‌نفسانی نیزآنرادراین تحلیل وضعف‌پیروی می‌کند و گاهی این کلال ازحرکات بدن‌عارض میشود و زمـانی از افکار و گاهی از ترس خواب عارض میشودبلکه مرك دست میدهد وبسامیشودکه فکرخواب‌میآوردنه ازاین جهة که فکراست بلکه بدین‌علت که دمـاغ راگرم می‌کند ورطوبت را بسوی آن‌کشیده دماغ راپرازرطوبت میکند وخواب برای‌کثرت رطوبت حاصل‌میشود

خوابی که بواسطه مهمی‌درباطن‌پیدامیشودموقعی‌است که غذاورطوبت دردرون جمع شده‌باشد ومحتاج باشدکه‌روح باحرارت غریزی‌روی بآن آورد تابتواندکاملا ازعهده هضم برآید ازاین روحواس بیرونی تعطیل می‌گردد .

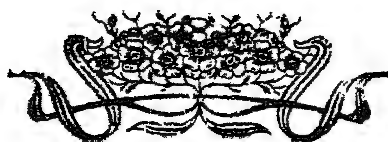
خوابی که ازجهة عصیان‌آلات روی میدهد وقتی است که اعصاب پرشده‌باشد و وابخره واغذیه‌ای‌که درآن‌نفوذیافته‌مسدودشده باشد وازاین‌سبب بخواب‌میرودکه تا نیاهضم‌گردد وروح ازحرکت برای‌شدت ترطیب سنگین‌شده باشد.

بیداری‌هم بـااسباب متقابل بـااین امورکه‌گفته شددست می‌دهد یکی ازاین

اسباب راحت وفراغتی است که حـاصل شده دیگر فراغت ازهضم است پس روح منتشر میشود وتکثر می یابد.

دیگرازاین اسباب حالت است که نفس را از غور دربدن بازمیدارد وبخـارج میخواند مانندخوف وغضب ازامر قریبی بارنج والم ازماده دردناکی

بحث فوق بالعرض درگفتگوی ماداخل شد واگرچه ازحق خواب وبیداری این است که درعوارضی که برای موجوداتی که حس دارد درمبحث حس گفتگو شود.



فصل سوم

در افعال قوه متذکره و وهمیه و در اینکه این قوا کارهای خود را با آلات جسمانی انجام می دهند

گویا ما کاملا درحال نیروی متخیله ومتصوره گفتگو کردیم واکنون باید درحال نیروی متذکره و آنچه میان اوومیان مفکره است ودرحال وهم گفتگو کنیم .

در اینکه وهم در حیوان بمنزله عقل در انسان است

گوئیم: وهم بزرگترین قوه حاکم درحیوان است وبطورانبعاث تخیلی بی‌آنکه این امرمحقق باشد حکم میکند مثل اینکه گاهی برای‌انسان اتفاق میافتدکه ازعسل چون شبیه‌بزهردان است بدش می‌آید ووهم اوحکم می‌کندکه شهد هم درحکم زهر است ونفس اواین عقیده راپیروی می‌کند هرچندکه عقل این عقیده راتکذیب می‌کند .

حیوانات وآن دسته ازبشرکه مانند آنهاهستند درکارهای خوداین‌قبیل احکام وهمی را که برهانی برآن اقامه نگشته بلکه فقط بنوعی از انبعاث حاصل شده پیروی می‌کنند هرچندکه برای انسان اتفاق میافتد.که تمام قوای‌حسی انسان برای مجاورت با نفس ناطقهٔ او قوا و حواس نطقی شوند. برخلاف بهائم‌که ازاین نعمت محرومند و بدین سبب است‌که انسان ازآوازهای مولف ورنگهای ممتزج وبویها و طعوم مرکب آنچه‌را بهره‌مند می‌گردد وامیدها وخواهش هاکه داردحیوانات رابااو شرکت نمیباشد چه، قوه نطقی اوبرقوه‌وهم اوتابیده‌است.

تخیل انسان موضوع نفس ناطقه شده با آنکه در حیوانات موضوع قوه وهم بود
وطوری گشته که انسان در علوم از آن منتفع میشود مانند تجاربی که در قوه ذاکره حفظ شده
ومانند افکار جزئی وغیره .

اکنون ببحث از قوهٔ وهم برگردیم و گوئیم :

باید که شخص جوینده در این معنی بحث کند که قوه وهم درصورتیکه عقل با آن قرین نشود چگونه وقتی که حس صورت معانی رادرك می کند میتواند معنای آن صوررا درك کند بی اینکه هیچیك از این معانی حس شوند و بی اینکه درهمانحال بیشتر این معانی سودوزیان داشته باشند .

گوئیم : وهم اینکاررا ازراههائی انجام میدهد :

الف ـ الهامات فائضه الهی که برهمهٔ حیوانات بخشوده شده موجب این امر است مثل حال طفل که تاازمادر زائیده شد بپستان می آویزد ومانند حال کودك که چون برخاست وخواست که بزمین افتد سبقت جسته بدست آویزی چنك میزند واینکارجز ازغریزه ای که الهام الهی درطفل قرارداده نیست وچون بخواهند خـاشاکی بچشم او زنند پیش از آنکه بفهمد نتیجهٔ این عمل چه خواهد بود کودك چشم خودرابرهم مینهد و و گویا اینکارهم ازغریزه است زخوداورا درآن اختیاری نیست .

همچنین حیوانات را الهاماتی غریزی است که سبب آن مناسباتی است که میان جـانها ومبادی آن ارواح پیوسته موجود است که قابل گسیختن نیست واین مناسبات غیرازمناسباتی است که مانند بکاربستن عقل وخواطر صواب گاهی روی میدهد وزمانی رخ نمی دهد .

بـا این الهامات وهم برمعانی مخلوط بمحسوسات درامور یکه سودوزیان دارد آگاه میشود درنتیجه ازگرك هر گوسفندی میترسد هرچند درعمرخود آنرا ندیده باشد وهمچنین بسیاری ازحیوانات ازشیرمیترسند ومرغان ناتوان بی آنکه تجربه کرده باشند ازمرغان شکاری می گریزند .

پس یکی ازراههای وقوف وهم بر معانی جزئی غریزه بود.

ب ــ راه دیگراز اموری است که مانند تجربه باشد یعنی حیوان راچون لذتی یاالمی وسود ویازیان حسی رسید که مقارن باصورت حس بود درمصوره اوصورت شئی وآنچه را مقارن آن درك کرده باقی میماند ودرقوه ذاکره معنای نسبت بین اینهدو امر که درك گشته وحکم بین آن دومرتسم مـی‌شود زیرا قـوه ذاکره لذاتـه و بـه طبیعت خویش این معنی را درمی‌یابد. وچون صورت آن معنی برای متخیله ازخارج آشکار شد صورت درقوه مصوره حرکت می‌کند وآنچه راکه ازمعانی نـافع ویامضر مقارن این صورت است باآن نیزحرکت می‌کند واین امررا ازراه تجربه بدست می‌آورد و بدین سبب است که سگها ازچوب وسنك می‌ترسند.

گاهی هم برای وهم احکام دیگری ازراه تشبیه بدست می‌آید بدینطورکه شئی دارای صورتی باشد که بامعنای وهمی در محسوسات گاهی مقارن وزمانی جـداباشد که با وجود این صورت بمعنای آن ملتفت ومتوجه می‌شود وگاهی هـم تخلف ازاین [illegible] ت.که حاکم درحیوان است وحیوان درافعال خودبطاعت این قوه محتاج است وبیشتر احتیاج حیوان به‌نیروی ذاکره وحس است واحتیاج او به‌نیروی [illegible] ت نیازمندی اوبذکر وتذکر می‌باشد وقوه ذکردرحیوانات بندرت یافت می‌شود اماتذکرکه حیله‌ایست که انسان برای یادآوری اشیاء فراموش شده بکارمیرود چنانکه گمان می‌کنم جز برای انسان یافت نمی شود دلیل عقیده من [illegible] که استدلال باینکه چیزی بود واز ذهن غایب شد جز برای قوهٔ نطق نمی [illegible] باشد واگر هم نیروئی غیر ازقوه نطقی بتواندکه این کاررا بکند شاید آن قوه وهمی باشدکه بناطقه [illegible]شته.

[illegible] اگرچیزی بیادشان آمدکه آمدوگرنه اشتیاق بتذکر ویاد آ[illegible] فراموش شده ندارند وهرگزچنین اندیشه درخاطر آنها نمی‌گذرد و این شوق وطلب اختصاص بانسان دارد.

فرق میان تذکر و تعلم

تذکر مضاف است بامری که از پیش در جان وجود داشته و تعلم را تذکر ازجهتی مشاکل است و ازجهتی مخالف. وجه مشابهت و مشارکت تذکر باتعلم این است که تذکر انتقال از اموری است که بر حسب ظاهر یا ازراه باطن درك گشته بامور دیگری ولی تعلم انتقال از معلوم است بمجهول برای دانستن آن مجهول اما جهت مخالفت تذکر باتعلم آن است که تذکر طلب کردن چیزی است که در آینده حاصل شود همانطور که در گذشته برای اوحاصل شده بود و حال آنکه تعلم فقط آن است که در آینده برای شخ

چیزی ... شو

نیز درتذکر آن مطالب ومقدماتی که در اولین مرتبه مورد نیاز او بود بطور وجوب برای اولزوم نمی‌یابد بلکه فقط بطور علامت ونشانه‌است که چون نزدیکترین آن علامات برای شخص حاصل شد نفس بسوی مطلوب خودمنتقل میشود مانند کسی که یك کتاب بخصوصی بخاطر او برسد و معلمی را که این کتاب را نزد اوخوانده یادش می آید ولی خطور این کتاب بقلب اعم از خطور معنی و یا صورت آن بخاطر هرانسانی لازم نیست که معلم خودرا بیاد آرد ولی تعلم راهی که مارا بآن میرساند بطورضرورت ایصال می کند که قیاس وحدبشد .

اختلاف بشر در حفظ وفهم

برای پاره‌ای ازمردم تعلیم ازتذکر آسانتر است ودسته‌ای دیگر ازمردم بعکس . پاره‌ای ازمردم دارای حافظه‌ای نیرومندمی باشند وعلت آن خشکی مزاج ایشان است که آنچه‌را ازخارج دریابند نگاه می کنند ولی نفوس این قسمی مردم برای انفعال تخیل وعرضه داشتن تخیل فرمانبردار ونیز ... دیگر ازمردم بعکس هستند

هرکس که بهتر اشارات را میفهمد زودتر متذکر میشود ز: ... ... آدمی‌را ازمحسوسات بمبانی غیرمحسوس میرساند وکسی که اشارات رازودتر تفطن کند زود متذکر میش

دستهٔای ازمردم دارای فهم قوی هستندولی تذکر آنها ضعیف است و نزدیکتر بحق آن است که امر حفظ و وهم باهم متضاد باشد زیرا فهم برای صور بساطنه محتاج بعنصری است که بطور سختی و شدت در آن منطبع گردد و رطوبت براین کار اعانت می کند ولی قوه حفظ محتاج بماده‌ای است که آنچه در آن متصور می‌شود بسختی منفسخ و پراکنده گردد واین کار نیازمند بماده خشکی است بدین سبب جمع فهم وذکر مشکل است.

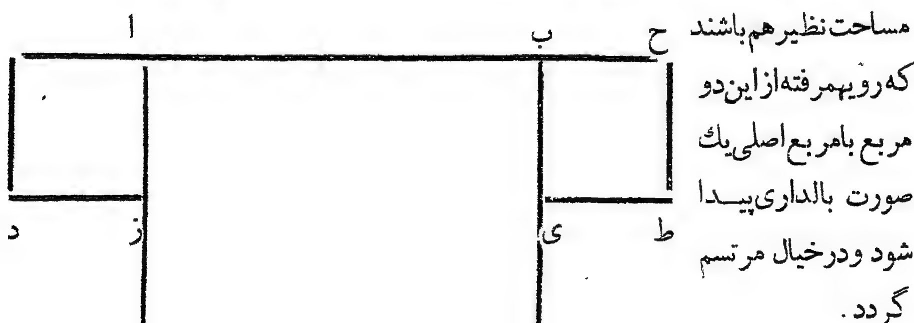
بیشتر کسی که حافظ است شخصی است که دارای حرکات زیاد نیست و دارای مقاصد گوناگون وافکار پراکنده نمی‌باشد و کسی که همت او منصرف باموری متعدد است و دارای حرکات زیاد است خوب حفظ نمی کند وحفظ علاوه برداشتن ماده مناسبه محتاج است که نفس بصورت و معنی بحرص و ولع روآورد و از آنها بچیز دیگری مشغول نباشد وباین علت است که کودکان بارطوبتی که دارند خوب حفظ می کنند زیراجانهای آنان بآنچه جانهای جوانان مشغول است مشغول نشده وبآنچه رو کنند چیز دیگری آنانرا غافل ومنصرف نمی کند اما جوانان برای حرارت و اضطراب حرکاتی که دارند بااینکه مزاج آنان خشك است ذکر وحفظ آنها مانند ذکر وحفظ کودکان واشخاصی که میان سن کودك وبلوغ هستند نمی‌باشد. پیران را این حال عارض می‌شود که برای رطوبتی که برایشان چیره شده نمی‌توانند مشاهدات خودراحفظ کنند و گاهی که چیزی بیاد آنان آمدغضب وغم وحزن وامور مشاکل بااینها برای ایشان دست میدهد بیان مطلب آنکه سبب غم وحزن وغضب جز انطباع اینصورت در باطن حواس نبوده وچون اعاده آن صور شد بساز همین امور یا امری نزدیکتر بآنرا ایجاب می کند و امید و آرزو هردو چنین می‌باشد وامید غیراز آرزو است زیرا امید تخیل امری معین است باحکم و گمان باینکه آن امر در بیشتر اوقات واقع می‌شود وآرزو وتخیل امری است که شخص شهوت بآن دارد وحکم بلذتی است که یافت شود وترس مقابل امیداست برسبیل تضادویاس عدم آن است واین اموراحکامی است که برای وهم بود.

باین مقـدار که از قوای مدرکهٔ حیوانی گفتگوکردیم اقتصـار کرده وبحث خـویش را باین موضوع منعطف سـازیم که همهٔ این قوا افعـال خود را بـا آلات انجام می دهند.

دلیل اول که ادراکات قوای باطنی بی احتیاج بقوای جسمانی امکان پذیر نیست

گوئیم: آن دسته از قوائی که مانند خیال مدرك صور جزئی هستندکه ازماده تجرید غیرتام می کنند ولی نمی‌توانند ازعلائق ماده تجرید تام کنند این‌قوادر کارخود باآلات جسمانی محتاجند زیرا که خیال مادام‌که ارتسامی مشترك بین آن وجسم یافت نشودنمی‌تواند صورت را تخیل‌کند زیراکه صورت مرتسم درخیال‌ازصورت شخص‌زید بهمان شکل وتخطیط ووضع اعضامی‌باشد وازهم این اموردرخیال متمیزندکه درخارج صورت زید بهمان حال است ونمی‌توان این صورت را چنانکه هست تخیل‌کرد مگر اینکه اجزاء وجهات ازاعضاءزید درجسمی مرتسم شود وجهات آن صورت در جهات جسم واجزاء آن دراجزاء این‌جسم باهم اختلاف یابند.

مابجای صورت‌زید صورت مربع ا ب ج د راکه مقداری است محدود ودارای جهت و کیفیت و زوایای محـدود مورد مثل قراردهیم وبزاویه ا و ب ازاین مربع دو مربع نظیرهم اضافه کنیم که هریك در جهتی از آن قرارگیرد ولی از نظر صورت و مساحت نظیرهم باشند که رویهمرفته‌ازاین‌دو مربع بامربع اصلی‌یك صورت بالداری‌پیـدا شود ودرخیال مرتسم گردد.



گوئیم: مربع ا ه ز د از حیث عددغیر از مربع ب ح ط ی.

می باشد که درخیال این مربع درطرف راست واقع ووضع متخیل ان باین کیفیت
متمیز می گردد پس بیرون از این نیست که تمایز دوصورت یابرای مربع بودن است
بواسطهٔ عارض خاصی که مربع بودن را عروض یافته یا برای ماده ایست که این مربع
منطبع در آن است

روانیست که مغایرت این صورت با دیگری از جهت صورت مربع بودن باشد
زیرا مااین دوصورت رامتشاکل و متساوی ومشابه فرض کردیم ونیز جائز نیست که از
جهت عروض عارض باشد که بیکی ازدومربع مخصوص باشد زیرا اولا برای اینکه
بخواهیم آن مربع را در سمت راست تخیل کنیم باعتبار عارضی که بر آن واقع شده
ا درسمت راست قرارداده جزعارضی که درماده است وسبب وقوع آن مربع در
سمت راست باشد نیاز نداریم .

ثانیاً ـ این عارض یالذاته عارض آن شکل است یابرای این امر عارض شده که
شکلی است از موجودات منتزع گشته که چون این صورت خیال وصورت آن موجود
است بر آن عروض یافته ویااین عارض چیزی است که این صورت را بقیاس بماده‌ای
که در آن حاصل شده عارض گشته .

روانیست که این عارض لذاتی عرضی برای آن صورت باشد که ازعوارض خاصه
آن صورت بشماررود زیرا بیرون ازاین نخواهد بود که این عرض یاعرض زائل است
یا عرض لازم و نمی تواند عرض ذاتی و لازم باشد مگر اینکه برای صورت دیگری
که نوعاً با آن مشارك است عارض باشد چه ، این دو مربع نوعاً متساوی فرض
شده اند پس صحیح نیست که در جهت مخصوص بودن یکی را عارض لازم باشد و
دیگری را نباشد .

ونیز جائز نیست که اگر در قوه‌ای تجزیه ناپذیر باشد که مانند قوای جسمانی
تجزیه نمی‌پذیرد یکی را از این دو مربع چیزی عارض شود ودیگری راعروض نیابد
با اینکه هردو مانند هم هستند و محل آن دو قوه قابله ایست که یك قوه است

قابل تجزیه .

ونیز جائز نیست که عرض زائل باشد زیرا وقتی این امرعارض زائل شد باید صورت آن درخیال تغییر کند وخیال آن صورت را چنانکه هست برای خاطراین عارض تخیل کند چون امری بود که قرین آن بود وچون این صورت زائل شد باید درخیال تغییریابد با اینکه خیال اینصورت را بدانطوری که هست نه بسبب چیزی که قرین آن شده خیال می‌کند وقیاس نیزنمی‌تواند این عارض رابدیگری ملحق کند وآنرا مانند مربع اولیه گرداند بلکه تاهنگامی که صورت درقیاس موجود است همینطور که در خارج است می‌باشد وخیال نیزآنرابدون التفات باینکه‌امری قرین آن گشته بهمانطور که هست خیال می‌ک

خیال نمی‌تواند بر صورت جزئی چیزی بیفزاید فقط عقل است که در کلیات چیزی کسر و زیاد کند.

بعلت فوق‌الذکر روانیست که گفته شود فرض فارض آن‌صورت را باین‌حال برگردانده چنانکه درمعقولات این مطلب صحیح است و علت اینکه این عقیده صحیح نیست آن است که بما می‌گویند شخص فرض کننده چه عملی کرد که آن را عمل بدین حال تخصیص داد وازدیگری متمیزدانست .

اماعقل که مدرک کلیات است جائزاست که‌در کلی امری قرین آن کند که آن عرض تیامن وتیاسر باشد وچون بمربعی حد تیامن را قرین کرد پس از این کار آن صورت متمایز می‌شود و در طرف راست قرار می‌گیرد وحد برای امر معقول کلی است که در این مورد حدصادق است زیرا کلی امری فرضی ودرتصوریپرو فرض است ولی جزئی بفرض نیست بلکه صورتی است که از محسوس درخیال بدون اختلاف تصور شده پس می‌شود وبدان نظر می‌گردد وممکن نیست که حد برای امری جزئی یافت شود ومحسوس خیال را که مربع دیگری است عرض ندارد مگر برای امری که استحقاق زیادت این حدرا دون مربع دیگری داشته باشد و خیال شرطی که بر آن افزوده شده چنین تخیل کند بلکه خیال

آن صورت را چنانکه هست تخیل می‌کند نه اینکه نیروی خیال بفرض خویش این مربع را راست ودیگری راچپ فرض کند نه برای شرطی که باین ویا بآن اضافه گشته که پس از لحوق آن شرط این صورت را در یمین و دیگری را در یسار فرض کنند

امادرصقع عقل حد تیامن وتیاسر مربع رالحوق می‌یابد درحالی‌که مربع باشد و چیز دیگری برای آن فرض نشده‌باشد زیرا جائزاست که درعقل کلی بی الحاق چیزی بآن ثابت شود وآماده باشدکه هرچه باید ملحق بآن شود لحوق یابد .

امـا خیال تاهنگامی‌که صورت در آن تشخص پیدا نکند بآنچه قابل تشخص است صـورتی در آن متمثل نمی‌شود و بـدین سبب است‌که عقل دارای این سلطه و توانائی است‌که معنائی رابمعنائی از روی فرض الحاق کندولی خیال مادام‌که صورت محسوسه آنراوضع محدود جزئی نباشد قابل ارتسام در آن نخواهد بود وقابلیت اینکه در او فرض شود نخواهد داشت پس باطل شدکه این تمیز فی‌ذاته بـرای آن صورت عارض بـاشد اعم از اینکه عرض لازم باشد یاغیر لازم یـا بفرض بر آن چیزی افزوده شود یا نشود .

گوئیم : نیزجـائز نیست‌که این تمیز بقیـاس بامر موجود مادی باشدکه این صورت خیال آن است زیرا بسیار اتفاق می‌افتدکه انسان چیزی راکه موجود نیست تخیل می‌کند ونیز اگر برای یکی از دو مـربع نسبتی بجسم و بـرای دیگری نسبت دیگری یافت شوداین امربا آنکه محل آن غیرمنقسم است جائز نخواهد بود زیرا یکی ازدو مربع خیالی نسبت بدیگری اولویت نداردکه بیکی از دو مربع خارجی نسبت داده شود وفقط سبب انتساب آن است‌که بجسمی‌که موضوع وحامل آن است ودر خارج درسمتی غیر از سمت دیگری است منسوب شده پس‌نتیجه می‌شودکه محل آن غیر ازمحل این یکی است وقوه منقسم می‌گردد وباقسام چیزی‌که در آن است‌تقسیم می‌شود نه‌بذاته ودرنتیجه جسمانی محسوب می‌گردد پس‌صحیح نیست‌که این دومربع مربع در خیال برای افتراق دو مربع موجود ازهم افتراق یابند پس باقی‌ماند که تمیز

این دویا برای افتراق این دومربع در قوه‌قابله بـاشد یادر دوجزئی از آلتی‌که قوه باآن‌آلت فعل انجام می دهد وهر طوری‌که بـاشد حاصل بحث آن است‌که ادراك بقوه متعلقه بماده‌جسمانی تمام‌می‌شود پس واضح وآشکار گشت‌که ادراك خیال بجسم تمام می شود .

دلیل دیگر بر جسمانی بودن قوای‌مدرکه جزئی

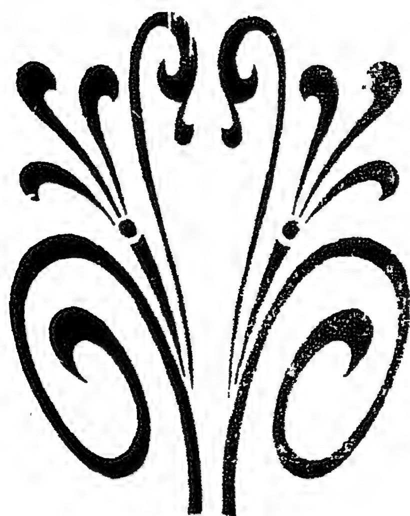
ازاموری‌که جسمانی بودن‌قوای مدرکهٔ حیوانی راثابت‌می‌کند این است‌که مایك صورت خیالی رامثلا صورت انسان‌خارجی را می توانیم‌کوچکتر وبزرگتر فرض‌کنیم ودرصقع خیال بآن صورت بنگریم وناچار این دو صورت‌که یکی‌کوچکتر و دیگری بزرگتراست هریك درچیزی مرتسم می شودکه از حیث محل بـامحل دیگری فرق دارد چه، اگر هردو صورت خیالی دریك محل واقع شوند آنوقت تفاوت در کوچکی‌وبزرگی یا بقیـاس بچیزی است‌که صورت از آن‌گرفته شده یابقیاس بگیرنده آن صورت است یا بقیاس دوصورت، روانیست‌که این تفاوت بقیاس بچیزی باشدکه صورت از آن مأخوذ شده زیرا بسیاری از صور خیالیه هستندکه از موجود خـارجی گرفته نشده اند و بسـا می شودکه این دو صورت‌کوچك وبزرك صورت یك شخص است ونیز جائز نیست که تفاوت این دوصورت بقیاس بخود دوصورت باشد .

زیرا پس ازاینکه این دوصورت درحد و ماهیت متفق بودندولی درکوچکی وبزرگی مختلف پس‌این تفاوت درمقدار ذاتی آن دوصورت نیست پس‌تنها این‌فرض باقی ماند که تفاوت آنها بقیاس بچیز قابل است و صورت‌گاهی در جزئی که از آن کوچکتر یا بزرگتر است مرتسم می‌گردد .

نیز برای مامکن نیست‌که سیاهی وسپیدی را در شبح واحد تخیل‌کنیم ولی در دوجزئی از آن ممکن است تخیل‌کردکه خیال بطور افتراق آنهارا دریابدواگر این دوعرض در وضع ازهم تمیز نمی یافتند وهردو خیال در چیز غیرمنقسمی مرتسم

می‌گشتند آنوقت میان تصور متعذر و ممکن فرقی نبود پس نتیجه گرفتیم که این دو جزء در وضع ازهمه متمیز هستند وخیال آنهارا در دوجزء متمیزخیال کرده .

اگر گوینده‌ای بگوید که عقل نیز چنین است در پاسخ او می‌گوئیم که عقل سیاهی و سپیدی را باهم از حیث تصور در زمان واحد تعقل می‌کند ولی از حیث تصدیق ممتنع است که دریك موضوع جمع شوند ولی خیال این دورا با هم تخیل نمی‌کند نه‌بقیاس تصور و نه بقیاس تصدیق با اینکه فعل خیال همیشه از راه تصور است لاغیر وقیاس جز تصور درغیر خودفعلی ندارد وچون این بحث رادرخیال فهمیدیددروهمی که چیزیرا درك می‌کند خواهید دانست ووهم معنای متعلق بصورت جزئی خیالی‌رادرك می‌کند چنانکه از پیش واضح شد .



فصل چهارم

در احوال قوه محاکمه ودر پاره‌ای از نبوت که متعلق باین قوه است

چون ما ازبحث درقوای مدرکه نفس حیوانی فارغ شدیم اکنون سزاوار است که درقوای محرکه نفس حیوانی نیز گفتگو کنیم .

گوئیم : تاهنگامی که حیوان اشتیاق بچیزی که شاعر بآن اشتیاق باشد یا اینکه آن شئی‌را تخیل نکند یاشاعر بآن چیز نگردد هرگز درپی طلب آن حرکت نمی‌کند واین شوق بقوای مدرکه ارتباطی ندارد زیرا کار قوای مدرکه این است که حکم و ادراك کنند وواجب نیست که چون چیزی بحس یابوهم حکم یا درك شود بآن شئی هم اشتیاق یافت زیرا مردم در ادراك آنچه حس می‌شود وخیال می‌کنند ازنظر اینکه حس وخیال می‌کنند برابر هستند ولی در اشتیاق بآنچه حس وخیال کرده‌اند باهم اختلاف دارند گاهی هم حال یك تن ازافراد انسان قابل اختلاف است زیرا خیال طعام می‌کند ودر موقع گرسنگی اشتیاق بآن می یابد ودر حال سیری شوقی درخود نمی بیند وشخصی که دارای اخلاق پاك است هنگامی که لذات زشت را تخیل کند بآنها اشتیاق نمی‌یابد ولی فرد دیگر انسانی بآن لذات زشت اشتیاق می یابد واین دو حال برای انسان تنهانیست بلکه حیوانات دیگر دراین امر باهم انبازند .

گاهی مراتب شوق مختلف می‌شود وپاره‌ای از افراد آن ضعیف ودور وپاره‌ای دیگر بسیار شدید می‌گردد بقسمی که موجب اخذ تصمیم وقصد برکار می‌شود ولی خود

این تصمیم وقصد شوق نیست چه، ممکن است شوق بچیزی شدید باشدولی حرکت بسوی آن نشود چنانکه گاهی تخیل قوی می گرددولی اشتیاق بامری که تخیل‌شده پیدا نمی گردد وچون تصمیم گرفته شد قوای محرکه که کاری جز ارسال عضلات و کشیدن آنهاندارند قصد و نیت راپیروی می کنند واین حرکت نه خودشوق است نه‌تصمیم زیرا شخصی که ازحرکت ممنوع شده ممکن است دارای شدت شوق وشدت تصمیم باشد ولی در قوای دیگر خویش که درعضلات پراکنده است پیروی واطاعت نه‌بینند.

غضب‌وشهوت دو قوه ازقوای نیروی شوقیه حیوان بشمارمیرود

یکی ازشعبه‌های نیروی شوقیه نیروی غضبیه است وقوه‌شهوانی آن نیروئی است که در پی امر لذیذ و متخیل نافع میرود که بخود جلب کند و قوه غضبیه آن نیروئی است که بغلبه مشتاق است ومتخیل منافی با خویش را دفع می کند.

گاهی حیوانات را می‌بینیم که کارهائی برخلاف شهوت خود می کنند مانند شوق مادر بفرزند خود وشوق حیوانی که بادیگری الفت گرفته برفیق وهمدم خود و اشتیاق حیوان محبوس که ازبند یاقفس بگریزد وهرچند این امور برای برای قوه شهوانی شهوت محسوب نمی گردد ولی برای قوه خیالی نوعی اشتیاق است زیرا قوه مدرکه قوه متخیله را برای امور وصوری که بمشاهده تجدد می یابد لذت مخصوص می بخشد که چون ازفقدان آن لذت متألم گشت طبعاً بآن لذت اشتیاق می‌یابد پس‌بنابراین قوه قصد حیوان بر این می شود که آلات را بسوی آن حرکت دهد چنانکه دربارهٔ شهوت وغضب ومعقولات جمیله دیگر می کرد.

پس آنچه برای شهوت می باشد این است که بچیز لذیذ شوق شدید بیابد و آنچه برای قوه قصد است اخذ تصمیم است وکار قوه غضب آن است که بغلبه شوق شدید یابد.

خوف وغم و اندوه بمشارکت قوای دراکه از عوارض قوه غضبیه اند زیرا پس از اینکه قوه غضبیه پس از تصور عقل یا خیال حرکت کرد و ضعیف شد این اعراض

یافت می‌شود وچون پاره‌ای ازتصورات‌عقلی یاخیالی را پیروی‌کرد ترس بر آن‌عارض میگردد واگر نترسید قوی و نیرومند میشود. وچون غضبی برای این قوه پیدا شدکه مقدور بردفع آن نباشد وازوقوع آن ترسناك گرددغم عارض اومیشود و آن خوشی که ازنظر غلبه می‌یابد غایت ومقصود ازاین قوه‌است.

حرص و نهم وشهوت و شبق ومانند‌ه های آن برای قوه بهیمیه شهوانی استو انس و سرور از عوارض قوای دراکه است.

اماقوای انسانی را احوالی را عارض می‌شودکه مخصوص بآن است ودر آینده خواهیم از احوال آن گفتگو کرد.

قوه قصدتابع قوای مذکوراست زیراپس ازاینکه شوق آن قواشدیدشد تصمیم گرفته میشود وهمه این قوا تابع قوه وهم میباشند.

بیـان مطلب آنکه هیچگاه شوق وجود نمی یابد مگر پس از توهم چیزی‌که بآن اشتیاق است ولی ممکن است وهم باشد و شوق نباشد لیکن گاهی اتفاق می‌افتد که ازبرای آلام بدنی که طبیعت برای دفع آنها حرکت‌کرده این حرکت سبب گردد که توهم برانگیخته شود پس این قـوا برتوهم سبقت میگیرند چنانکه توهم بیشتر قوارا بامر متوهم سوق میدهد پس سلطنت وهم در میان قوای مدرکه حیوانات برای برانگیختن صوت وغضب است که خود این دوقوه را در میان قوای حیوانی سلطنت وحکمروائی است وقوای قصد وتصمیم ازاین دوقوه فرمانبری میکنند سپس نیروهای محرکه درعضلات امر قوای قصدوتصمیم را انجام میدهـد.

اعراضی که نفس بی مشارکت بدن قابل عروض نیست

اکنون گوئیم: احوال و اعراضی‌که نفس را از نظر اینکه در بدن است عارض میگردد بدون مشارکت بدن نفس راعروض نمی‌یـابد بدین سبب است‌که مزاج هـای ابدان ازاین احوال مستحیل میشود واین احوال هم باحدوث امزجهٔ بدن حـادث میشود چه، پاره‌ای از مزاجهـا استعداد غضب ودسته‌ای از امزجه شهوی وبرخی از مزاجهـا ترسو و جبون

آفریده گشته اند ومردمی که خشمگین آفریده شده اند زود خشم میکنند و برخی از مردم بقسمی متوحش آفریده شده‌اندکه زود میترسند واین احوال که شمرده شد جز بمشارکت بدن حاصل نمیشود .

احوالی که برای نفس بمشارکت بدن حاصل میشود چندقسم است .

پاره‌ای ازاین اقسام اولا وبالذات برای بدن است ولی ازنظر اینکه بدن دارای نفس است پارۀای دیگر میان نفس و بدن بالسویه تقسیم شده .

خواب وبیداری وصحت ومرض ازاحوالی است که برای بدن پیدامیشودومبادی آنها دربدن است پس این احوال اولا وبالذات برای بدن میباشد لیکن ازاین جهت برای بدن است که درتن جان باقی است .

تخیل وشهوت وغضب ودیگر چیزهای ازاین قبیل برای نفس است ولی ازنظر اینکه جان در تن است و بدن را از این جهت عروض می‌یابد که اولا نفس این تن را امور مذکوره عارض شده اند هر چند نفس را از این جهت عـارض شده اند که نفس دارای بدن است و نمی‌گوئیم ازناحیه بدن این عوارض یافت گشته‌اند .

غـم و حزن چنین هستند وهیچیك از این امور نیست که اولا بربدن ازنظر اینکه بدن است عارض شود وهمه این امور احوال چیزی هستندکه مقارن بـا بدن است که اگرمقارن بدن نبود عارض بدن نمی‌شد واین اموراحوال بدن‌است از ناحیۀ نفس‌زیراکه اولا برای نفس حصول می‌یابند ولیکن نفسی که دارای‌تن‌است و نمیگوئیم ازقبل بدن یافت میگردند .

اما دردی که انسان ازکتك میکشد وتغییر مزاج حاصله از آن دربدن موجود میشود زیرا تفرق اتصال و تفرق مزاج از احوال بدن است از آنجهت که بدن است ونیز موجود در حسی است که آنرا حس می کند ازجهتی که احساس میکند ولیکن این احساس بدن است ونزدیکتر بیقین آن است که گرسنگی وشهوت هم ازاین قبیل باشد .

انفعالی که از تخیل، ترس، غم، غضب پیدا میشود اولا وبالذات نفس را عارض میگردد وغضب وغم از نظر اینکه غضب وغـم هستند انفعالی از انفعالات مولمهٔ بدن نیستند هرچند انفعالاتی هم مولم مانند اشتعال حرارت یاخود حرارت وغیره برای بدن پیدا میشود اگراین اموررا کسی برای نفس از حیثی که دربدن میباشد (مااین عقیده را منع نمیکنیم) بداند سپس انفعالات خاصه ببدن تابع و پیرو آن شوند زیرا تخیل نیز از حیثی که ادراك است از انفعالاتی که اولا برای بدن باشد نیست سپس بجهت تخیل عـارض میگردد که بعضی اعضـاء برانگیخته شود و این کار برای آن نیست که سبب طبیعی مزاج را متخیل وحرارت را قوی و بخـاری متکون کرده که در برخی ازاعضاء نفوذکند تابرانگیخته شود بلکه برای این است که صوری در وهم پیداشده که ایجاب استحالهٔ درمزاج کرده وحرارت ورطوبت وباد احداث کرده که اگر آن صورت نبود درطبیعت علت محرکه نبود .

چه علت علمی دارد که نفس میتواند درخود ودیگری ودر اشیاء تصرف کند

اما میگوئیم : ازشأن نفس این است که در مزاج استحالهای که بی فعل وانفعال جسمانی باشد پیداکند سپس حرارت بـدون ینکه ازچیزخارجی باشد وبرودت بدون اینکه ازسردکنندهای باشد حادث گرددبلکه وقتی نفس خیالی راتخیل کرد ودرنفس این خیال قوی شد بی درنك عنصربدنی صورت متناسب بااین خیال یاکیفیتی مناسب باآن پیدا میکند .

دلیل این موضوع آن است که نفس ازجوهر برخی ازمبادی میباشد که مواد را صور متصور میپوشـانند وتناسب نفس باآن جواهر ازغیر نفس بیشتر ت و وقتی این جواهر برمادهٔ صورت میبخشدکه استعدادش باتمام رسیده باشد وبیشتر ماده بـا استحالاتی که در کیف است پیدا میشود چنـانکه در پیش گفتیم ودر اغلا اوقات ازاضدادی که آنرا احاله کند مستحیل میشود . وچون آن مبادی عنصرراصورت مقومه نوع بجهت مناسبتی که میان آنهایافت میشود میپوشانند پس بعید نیست که کیفیات

را بدون نیاز باینکه مماسه وفعل وانفعال جسمانی که ازتضاد حاصل میشود بپوشانند.

بلکه صورتی که در نفس است مبداء حوادثی است که در عنصر یافت میشود چنانکه صورت صحی که در جان طبیب است علت شفای از مرض برای مریض است و همچنین صورت تخت که در ذات بخار است علت پیدایش تخت میگردد ولیك این صورت از مبادی میباشد که برای صدور معلول خود محتاج بآلات ووسائط است و از اینرو بآلات محتاج است که دارای عجز وضعف است .

بحال مریضی که توهم میکند وسالم شود و حال تندرستی که توهم میکند مریض شود بنگرید که چون صورتی در وهم یادز نفس آنها یافت شد عنصر بدنی آن صورت را اطاعت کرده وازآن منفعل میشود وهمت و مرض پیدا میشود و این کاراز طبیب که بآلات ووسائطی محتاج است سودمندتر است .

بدین سبب است که انسان برتنه درختی که برزمین افتاده میدود ولی اگر آنرا پلی کنند که زیرپل پرتگاهی باشد جزبطور احتیاط نمیتواند برآن چوب راه‌رود زیرا در جان خود صورت پرت شدن‌را بطورقوی وشدید تخیل میکند وطبیعت اوهم این خیال و تصور را اجابت میکند .

وضد این وهم که ثبات واستمرار باشد طبیعت او اجابت میکند پس وقتی که صور وجود آنهادر نفس مستحکم شد وچنین اعتقاد گشت که باید این صوریافت‌شود بسیار اتفاق می‌افتد که ماده که از شأن آن انفعال ازنفس است منفعل میگردد وآنچه میخواهد می شود .

واگر این صورت درنفس کلی سماء وعالم باشد رواست که درطبیعت کلی‌مؤثر باشد واگر درنفس جزئی باشد جائز است که درطبیعت مؤثرباشد.

بسیار میشود که نفس درتن دیگری تأثیر میکند چنانکه دربدن خود او چشم چشمه زن و وهم دیگری تأثیر میکند بلکه وقتی نفس قوی و شریف وشبیه بمبادی گردید عنصر جان ازآن اطاعت می کند ومنفعل می‌شود وآنچه را که در عنصر تصور

کند یافت میشود .

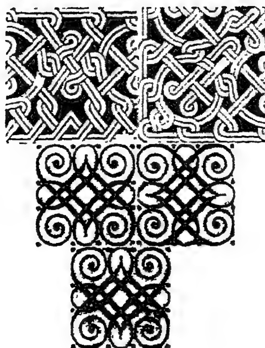
بیان مطلب آنکه چنانکه بزودی خواهیم گفت نفس درماده‌ای که تن باشد منطبع نیست ولیك همت نفس منصرف بماده‌است وچون این قسم تعلق باعث‌میشود که عنصر بدنی را از مقتضای طبیعت خود برگرداند پس تازگی نخواهد داشت که نفس شریف وتوانا تأثیرش از اختصاص با بدان تجاوز کرده باشد و چون فرورفتگی دربدن وعلاقه بآن شدید نباشد واز افرادی باشد که جزء طبقهٔ نفوس قویه آفریده شده باشد میتواند این‌نفس مرضی‌را شفادهد واشراررا مریض کند وطبایعی را منهدم سازد و طبایعی را قویتر کند و عناصر برای آن نفس مستحیل شود . و غیر آتش آتش گردد و غیر زمین زمین شود و باارادهٔ او باران هائی بیاید و سبب فراوانی گردد چنانکه باراده او خسف و وباء هر یك بحسب وجوب عقلی پیدا می شود .

بالجمله جائزاست که آنچه متعلق باستحالهٔ عنصر است اراده اورا در اضداد پیروی‌کنند زیراکه عنصر منطبع وفرمانبردار است وآنچه راکه درارادهٔ خود تخیل میکند در عنصر یافت شود خلاصه آنکه عنصر فرمانبر نفس باشد وطاعتش برای این نفس ازطاعت اضداد مؤثرباشد واین کارنیزازخواص قوای نبوی‌است ومادرپیش خاصیت نبی‌را ازنظرقوه متخیله بیان‌کردیم وآن خاصیتی بودکه تعلق بقوای حیوانی مدرکه آن‌داشت واین خاصیت مذکوردراین‌فصل تعلق‌بقوه حیوانی محرکه اجماعی پیغمبری‌که‌دارای‌نبوت بزرك است‌میباشد.

گوئیم چنانکه آشکارشد تمام قوای حیوانی رافعل جزبمشارکت بدن امکان ندارد ووجودقوا برای‌اینکه طوری باشندکه فعلی‌انجام دهند بقوای حیوان است پس نتیجه میشودکه قوای حیوان وقتی کارمیکنند که دربدن باشند پس وجود این قوا باینگونه است که بدنی باشند و پس ازخرابی بدن برای قوای حیوانی

بقـائی ید

مادر کتب طبی خود در استعدادات اشخاص مختلف که برخی بالذات و بالطبع و دسته‌ای بحسب اختـلاف احوال فرح وحسد وغضب وحسد و کینه وسـلامت وغیره می‌یابند تکلم کردیم وپیشینیان راچیزی که درحدود آن مباحث باشد نبود واین مطالب را باید در آن کتب طبی خواند .



مقاله پنجم

فصل اول

از گفتگوی درنیروی حیوانی آسوده شدیم واکنون باید درقوای انسانی گفتگو کرد

گوئیم : انسان دارای اختصاصاتی است که حیوانـات دیگر بااو شریك نیستند اولین اختصاص انسانی این است که چون درادامه بقای خود ازمشارکت غیر بی‌نیاز است و نمیتواند مانند حیوانات دیگرتنها زندگی کند وفقط باموری که درطبیعت است اقتصار کند چنـانکه اگر درسیط زمین تنهـایك انسان باشد وجز امور موجود در طبیعت دردسترس او نباشد یااین است که آن یك‌تن هلاك میشود یابزندگانی دشواری دچارخواهد شد وچنانکه درجایهای دیگرخواهید دانست اینهم برای فضیلت انسان و نقائص دیگرحیوانات است .

انسان بچیزهائی زائد ازآنچه درطبیعت است محتاج میباشد مثل اینکه غذای پخته وجامه دوخته میخواهد ونیز تادراغذیه ای که درطبیعت موجوداست تصرفی در آن نکند ملائم بامزاج اونخواهد شد و زندگانی خوبی با آن اغذیه نخواهد داشت ولی حیوانات دیگررا درطبیعت لبـاس هریك باخود موجوداست بدین سبب است که اولین احتیاج انسان بزراعت است وهمچنین بصناعات دیگری محتاج است که ازاینجـا است که یکفردانـسان راممکن نمیشود احتیاجاس خویشرا فراهم سـازد وبمشارکت و کمك دیگران نیازمند است که یکی برای اونان بپزدویکی پارچه ببافد ودیگری از

بلاد دوردست برای اومتاعی بیاورد واوچیزی که نزدیك بمتاع بـاشد بدو بدهد و پس برای این اسباب وسببهائی دیگر که پوشیده تر ازاین است بشر احتیاج یـافت که دارای قدرتی باشدکه آنچه درجـان او است بدیگری که همانند اواست باعـلامت وضعی اعـلام کند و بهترین چیزی که برای این کار شایستگی داشت صورت بودزیرا که صوت بحروفی منشعب میگرددکه بدون آنکه بدن را زحمتی دهـد ترکیبات بسیاری پیدا میکند وچون صوت حقیقی است که پایدار و ثابت نمیماند ازاینرو اگرانسان بخواهـد کسی آنرا نفهمدالبته طبق منظوراو خواهد ماند .

انسان پس ازصوت باشاره نیازمنداست زیرا اشـاره همچنین است که میتواند مقصود آدمی راحکایت کند ولی صوت ازاشاره بمقصود بیشتر دلالت میکند زیرا اشاره بچیزهائیکه چشم بر آن میافتد واقع میشود و البته درجهت مخصوص خواهد بود و شخص محتاج است که چون بخواهد مراد خویش را اعـلام کند بتکلف حدقه خودرا حرکات بسیاری دهدکه تابااین حرکات اشـاره را بفهماند ولی در استعانت ازصـوت محتاج نیست که ازجهت مخصوص باشد ونیز ازاینکه تحریکاتی را آدمی مراعات کند بی نیـاز است وهمچنین صوت مانند رنك بمتوسطی احتیاج ندارد ونیز مانند اشـاره باموری نیازمند نیست ازاینرو طبیعت برای نفس چنان قرارداد که اصواتی تألیف کند و برای اعلام مقصود بغیرباین تألیفات متوسل گردد .

حیوانات دیگر را نیزاصواتی است که دیگری باشنیدن این آوازبحال او آگاه میشود ولی این اصوات دلالت طبیعی دارد وبالجمله وازاینجهت دلالت صوت انسانی بوضع شد که اغراض اوغیرمتناهی است وامکان نداشت که اصوات نامتناهی برای دلالت براغراض نامتناهی باشد .

داشتن صنعت از خصائص انسان است

دیگرازاختصاصات انسان اتخاذ مجامع واستنباط صنایع است وحیوانـات دیگر بخصوص طیور را در ساختن لانـه صنـایع شگفتی است ولی اینکار ازروی فکر واستنباط نیست بلکه از

روی تسخیر طبیعی والهام است وبدین سبب است که کارها وصنعت های آنها گوناگون نیست وبیشتر این امور برای اصلاح احوال وضرورت فرعی آنهاست نه برای ضرورت شخصی ولی صنعتی که ازخواص انسان است بیشتر برای ضرورت شخصی وصلاح حال همان شخص صنعتگر است .

خنده و گریه از خصائص انسان است

از خواص انسان یکی این است که چون اشیاء نادره را ادراك کرد انفعالی درجان او پیرو این ادراك پیدامیشود که تعجب نام دارد وتعجب موجب خنده میگردد وچون چیزهای ناملائم باطبع خودرا ادراك کرد انفعالی دیگر در جان اوپیدا میشود که تنفر وانضجار نامیده میشود ودر پی این تنفر گریه میکند .

انسان نیزدارای این اختصاص است که برخی ازکارهائی راکه می‌تواند بکند کارهائی است که برای او سزاوار نیست ودرخرد سالی تعلیم می‌گیرد که این کارهارا نکند وبهمین طور بزرگ میشود وچون درکودکی یاد گرفته که این کارهارا نباید بکند این اعتقاد غریزی او میشود .

در مقابل افعالی که نباید بکند دسته ای دیگر از افعالندکه باوتعلیم داده میشودکه باید آنهارا انجام دهد و دسته اول را افعال قبیحه وزشت ودستهٔ دوم‌را کارهای خوب وپسندیده می‌گویند و این اختصاص برای دیگر جانوران نیست اگر حیوانات کاری راکه میتوانند بکنند ترك میکنند چنانکه شیر آموخته صاحب خودرا نمی‌درد وبچهٔ خودرا نمیخورد سبب این اعتقاد ایمانی ورائی درجان اونیست بلکهٔ هیئت نفسانی دیگر سبب این کارشده .

بیان مطلب: هرحیوانی بالطبع بقاء آنچه راکه سبب لذت اوست میخواهد و چون شخصی که اورا غذا می‌دهد نزد آن حیوان لذیذشده زیرا هرنافعی برای کسی که بحال او نفع دارد لذیذ است پس برای شیرمانع ازدریدن اعتقاد قلبی نیست بلکه ت وعارض نفسانی دیگر

بسا اتفاق می‌افتدکه این قبیل هیئتهای نفسانی از الهام الهی در نهاد حیوان سرشته شده چنانکه هرحیوانی زادهٔ خودرابدون اعتقادطبعاً دوست دارد واین‌دوست داشتن مانند تخیل پاره‌ای ازافراد انسان است نسبت بچیزنافع ولذیذ یانفرت او وقتی که آن درصورت چیزمنفوری باشد .

گاهی انسان می فهمدکه دیگری دانست که او کاری کرده که نزداومسلم بوده. که‌این کار را نبایدکرد ازاین رویك انفعال نفسانی برای او پیدا می شود که خجالت نام دارد وخجالت هم ازخواص انسانی است .

گاهی هم انفعال نفسانی دیگری برای او پیدا میشودکه از آینده ضرری روی میدهد واین انفعال ترس نام دارد وحال آنکه حیوانات دیگر را ترس از آینده نیست و ازامور حاضر میترسند و انسان در مقابل ترس امیدواری هم دارد و تامل آنکه حیوانات دیگر امیدواری در زمان آینده ندارند وجز زمان حاضر رانمی‌بینند واگر برای آینده دوراندیشی دارند ازراه عقل وشعور نیست بلکه این هم نوعی از غریزه است که درطبیعت حیوان سرشته شده چنانکه :

مور گرد آورد بتابستان ـ تاکه راحت بود زمستانش

نزدیك باین اختصاص آن است که انسان در امور آینده می اندیشدکه آیا سزاوار است بکندیانه وبراین کار تصمیمی می گیردکه در آتیه آن‌کار را بکند یانه ولی چون موقع خودفرارسید خلاف تصمیم را انجام می‌دهد وآنچه راکه قصدکرده بود نکندمیکند وبالعکس

ولی حیوانات دیگررا ازتهیه امورمستقبل فقط یك طریق بیش نیست که بآن مطبوع گشته‌اند خواه باعاقبت اوموافق باشدیانه .

اخص خواص انسانی تصور معانی‌کلی عقلی ومجردمیباشدکه بطور تجرید تام ازماده‌مجرد شده‌باشد چنانکه درپیش‌بیان‌کردیم وانسان بمجهولات تصدیقی وتصوری از معلومات عقلی میرسد .

این احوال وافعال که گفته شد ازاموری است که برای انسان یافت می‌شود که بیشترآنها اختصاص بانسان دارد واگرچه پاره‌ای ازآنها بدنی باشند لکن برای بدن انسان است بسبب نفسی که انسان دارد که برای حیوان نیست.

انسان درامورکلی وجزئی دارای تصرفی است ولی درامورکلی تنهااعتقادکفایت میکند اگرچه درعمل باشد زیراکسی که دارای رأی کلی شدکه چگونه باید خانه ساخته شودالبته خانه مخصوصی دراین رأی مضمرنیست زیرا افعال بامورجزئی انجام می‌یابد وازآراء جزئی صادرمیگردد .

بیان مطلب آنکه کلی ازنظراینکه کلی است بیك چیز دون چیزدیگر اختصاص ندارد وماشرح این مطلب راباعتماد اینکه درامورعامه که آخرین فنون شفااست ودر آتیه ازنظرشما خواهدگذشت بتأخیرمی‌اندازیم .

پس نتیجه این شدکه انسان دارای قوه ایست که بآراءکلی مخصوص است و دارای قوه دیگری که برویه واندیشه درامور جزئیه که سزاوار بفعل یاترك است از اموری که دارای سود وزیان است و خیروشر وخوب وزشت بآن گفته می شود اختصاص دارد .

عمل جزئی بنوعی قیاس وتأمل درست یانادرست انجام می گیرد وغایت آن این است که از امور ممکنه رأئی جزئی درآینده انجام دهد و در امور واجبه و ممتنعه فکر نمیشودکه آیابشودیانه ودرامورگذشته هم فکروتأمل راه ندارد وچون این قوه حکم نمود قوه قصد وتصمیم این حکم رافرمانبری کرده وبدن را حرکت میدهد چنانکه همین قوه درحیوانات احکام قوای دیگری راپیروی میکرد واین قوه برای امور جزئی ازقوه‌ای که برای ادراك کلیات بود مقدمات کبری را استمدادمی کند ودرعمل جزئی از آن نتیجه می گیرد .

قوه نخستین نفس انسانی بنظرنسبت داده میشود وعقل نظری خوانده میگردد قوه دومین او بعمل نسبت داده میشودوعقل عملی گفته میشود. کارآن صدق و کذب و

کار این خیروشر درجزئیات است. کار آن واجب وممتنع و کار این واین قبیح وجمیل ومباح است . مبادی آن از مقدمـات اولیه أست مبادی این ازمشهورات ومقبولات و مظنونات و تجربیات واهی وسستی که از مظنونات حاصل میشود که غیر از تجربیات وثیقه است وبرای هریك از این دوقوه رأی وگمانی است پس رأی اعتقادی است که شخص بآن جازم باشد وگمان اعتقادی است که با تجویز وقوع طرف مخـالف میلی بآن پیدا شده باشد .

اینطور نیست که هرکسی گمان یافت رأی جزمی بر آن یابد چنانکه اینطور نیست که هرکسی حس کرد تعقل هم بکند وهرکسی که تخیل کرد گمان یااعتقاد یـا رأئی پیدا کند .

پس در انسان یك حاکم حسی ویك حاکم تخیلی ووهمی ویك حاکم نظری و یك حاکم عملی وجود دارد . مبادی عللی که قوه تصمیم شخص اعضاء را تحریك می‌دهد وهم خیالی وعقل‌عملی وشهوت وغضب است‌وحیوانات دیگررا ازاین چهارامر که گفته شد تنهاسه امر میباشد.

عقل عملی درهمهٔ افعال خود ببدن وقوای بدنی محتاج نیست امـا عقل نظری حاجتمند ببدن وقوای بدنی است لیکن نـه همیشه ونه ازهروجه بلکه گاهی بـذات خود مستغنی است .

عقل نظری وعمل حقیقت وماهیت نفس نیستند بلکه قوای آن محسوبند

هیچیك ازاین دو عقل حقیقت نفس انسـانی نیست بلکه نفس چیزی است که دارای این نیروها می باشد وچنانکه بیان شد جوهری است منفرد ودارای این استعداداست که افعال خودرا پاره‌ای باآلات واقبال کلی برآن انجام دهد ودرپاره‌ای دیگر ازاعمال بنوعی خاص محتاج بآلات است ودر بعضی از افعال هم ابداً بآلات احتیـاج ندارد وماهمهٔ این مطالب رادرآتیه شرح خواهیم داد

پس جوهر نفس مستعداست که ازچیزهائی که مافوق آنست که احتیاج بمادون

نمی‌یابد استکمال یابد واین استعداد برای نفس بقوه‌ایست که عقل نظری نام دارد که از آفـاتی که از مشارکت بدن آنرا عـارض می‌شود مستعد است که احتراز جوید چنانکه درجای خود شرح خواهیم داد. و همچنین مستعد است که در مشارکت باتن بطوری که سزاوار باوا باشد تصرف کند واین استعداد برای نفس بقوه ایست که عقل عملی نـام دارد وقوه عملی رئیس آن دسته از قـوای نفس است که بجهت مشارکت بدن دارا است واما غیر از این دوقوه قوای دیگر نفس پس از آن که بدن استعداد یـافت برای منفعت بدن افـاضه می‌گردند واخلاق برای نفس ازاین دوقوه حاصل میشود چنانکه درگذشته باین مطلب اشاره‌ای کردیم .

برای هریك از این دو قوه استعدادی است وکمـال واستعداد صرف هـریك از این دو نیرو عقل هیولانی نامیده می‌شود خواه که قوه عقل نظری بـاشد یـا قوه عقل عملی وپس از این مرتبه برای هریك ازاین دوآن مبادی که موجب کمال افعـال آنان شود حاصل میگردد .

یعنی برای عقل نظری مقدمات اولیه وآنچه جاری مجرای آن است یافت میشود و برای عقل عملی مقدمات مشهوره وهیئتهای دیگریافت میشود ودراین هنگام هریك ازاین دوعقل عقل بملکه نامیده می‌گردد سپس برای هریك ازاین دوکمال مکتب و حاصل میشود ومااین مطالب را درپیش شرح دادیم وواجب است بیان کنیم که استعداد نفس برای قبول معقولات بعقل هیولانی جسمانی وصورت قائم وپایداربجسم نیست .

فصل دوم

در اینکه روان انسانی منطبع درماده نیست

از چیزهای غیرقابل شك یکی اینست که درانسان چیزی است که بیاری آن معقولات را درك میکند و ما میگوئیم گوهری که جایگاه معقولات است جسم و پاینده بجسم هم نیست که قوه‌ای درجسم باشد تابفساد جسم آنهم فاسد گردد وهمچنین این گوهر صورت جسم نیست زیرا اگر محل معقولات جسم یامقداری ازمقادیر باشد بیرون‌از آن نخواهد بود که صورت معقوله یادرچیزی ازجسم که وحدانی است‌ومنقسم حلول میکند یادرقسمتی ازجسم که منقسم است حلول می‌کند.

دلیل اول بر تجرد نفس

چیزی از جسم که قسمت پذیر نیست ناچار طرف جسم است که نقطه است و باید امعان نظر نمود که آیا ممکن است جایگاه معقولات طرفی از جسم باشد که غیر

گوئیم این امر محال است زیرا نقطه نهایت خط است ودر اشاره حسی تمیزی ازخط ندارد و نیز از مقداری که منتهی باین نقطه شده تمیزی را که بتواند چیزی در این نقطه بدون اینکه درجسمی که این نقطه در آن است حلول کند ندارد بلکه همینطور که نقطه را ذاتی جدا گانه نیست و فقط برای چیزیکه بالذات مقدار است طرف ذاتی است همچنین میتوان گفت که آنچه در مقداری که باین نقطه متقدر است حلول کند یا بالعرض در این نقطه هم حلول می‌نماید وهمین طور که جسم باین مقدار بالعرض مقدر است همچنین بالعرض بنقطه متناهی میشود.

پس یك نهایت بالعرض ویك نهایت بالذات است چنانکه یك امتداد با لذات و امتداد بالعرض میباشد . اگر نقطه قبول چیزی میکرد ذاتی جدا گانه داشت آنوقت نقطه را دورو بود یك روی آن بخطی بود که از آن تمیز یافته وروی دیگرش بسوی صورتی بود که آنرا پذیرفته و از خط بقوام ذات خود منفصل میشد و چون خطی که از این نقطه انفصال یافت ناچار دارای نهایتی خواهد بود بنقطه دیگری نهایت این خط خواهد شد و آن نقطه نهایت خط میگردد نه‌نقطه سابق و هر اشکالی که در آن بود دراین نقطه هم خواهد بود وازقبول این مطلب لازم میآیدکه درخط نقاط زیادی باشد خواه متناهی باشد یاغیر متناهی ودرجاهای دیگر به‌محال بودن‌این‌عقیده اشاره کردیم وبیان کردیم که ازکثرت نقاط جسم پیدا نمی‌شود و آشکار نموده ایم که نقطه را وضع خاصی نیست و زیان نداردکه پیاره ای از مطالب که پیش ترگفته ایم اشاره کنیم .

گوئیم: آن دو نقطه که در دوطرف نقطه واقع میشوند بیرون از این نیست که یااین نقطه میانی بین آن دورا حاجب‌ومانع است پس آن دونقطه به یکدیگر تماس نخواهند یافت و لازم میآیدکه نقطه میانی بنا بر اصولی که در پیش گذشت قسمت شود واین محال است یااینست که نقطه میانی دونقطه‌راکه دردوسمت ودوطرف آن قراردارد از تماس منع نمیکند پس بنابراین فرض صور معقوله در تمام این نقاط حلول میکند وهرسه نقطه یك نقطه میشود بااینکه مااین نقطه واجدرا ازخط منفصل دانستیم پس خط را از جهتی که از این نقطه منفصل میشود طرفی غیر ازاین نقطه خواهد بود وناچار بایدکه این نقطه بانقطه سابق در اشاره حسی متباین باشد بااینکه بنابراین گفتار که منع ازتماس نکنند ویکی باشند در اشاره مشترك خواهد بود واین امر محال است پس این شق که محل و جایگاه معقولات قسمتی ازجسم باشد که غیر منقسم است باطل شد و شق دوم باقی ماند که محل معقولات از جسم منقسم می باشد .

پس فرض می‌کنیم که صورت معقوله در چیزی منقسم واقع شود وچون در این شئی منقسم اقسامی فرض کنیم صورت معقوله که در آن حلول کرده منقسم میشود و بیرون از این نیست که چون صورت قسمت شد ودو نیم گشت این دو نیم باهم متشابهند یاغیر متشابه.

اگر این دونیم باهم شبیه باشند چگونه می‌شود که از این دو چیزی حاصل شود که این دو نباشد زیرا کل از نظر اینکه کل است جزء نمی باشد مگر اینکه کل چیزی باشد که ازجهت زیادت درمقداروزیادت درعدد از آن دوحاصل شودنه ازجهت صورت وبنابراین صورت معقوله شکل معینی یاعدد معینی می‌شود بااینکه هرصورت معقوله شکل‌وعددنیست واین صورت صورت‌خیالی‌میگردد نه‌صورت عقلی (۱)

خوانندگان میدانند که ممکن نیست هر یک از این دو جزء را بعینه کل دانست زیرا که جزء ثانی داخل در معنای کل و از معنای جزء دیگر خارج است و جزء واضحات است که یکی از این دو جزء بتنهائی بر نفس معنای تمام دلالت نمی کند.

اگر این دو جزء غیر متشابه باشند باید دید که چگونه ممکن است چنین چیزی شود و چطور می شود که برای صورت معقوله اجزائی غیر مشابه باشد زیرا جزاجزاء حدکه اجناس وفصول است اجزاء متشابه دیگری امکان پذیرنیست.

ازاین‌فرض محالاتی لازم می آیدکه یکی این‌است هرجسمی بالقوه قابل‌قسمت بنامتناهی است.

پس باید اجناس وفصول هم بالقوه غیرمتناهی باشدواین امر محال است ودر جای خود مسلم شده‌که اجناس وفصول ذاتی برای یك چیز بالقوه غیرمتناهی نیستند وچون نمی‌شود درآن جسم طوری توهم قسمت نمود که جنس و فصل را ازهم جدا

۱- زیرا بلسان منطق عکس موجبه‌کلیه موجبه کلیه نیست بلکه موجبه جزئیه است یعنی‌ممکن است شکل وعدد نامعینی را بطور کلی تعقل کرد اما لازم نمی‌آیدکه هرصورت معقوله شکل‌و عدد نامعینی باشد.

کرد و هیچ شك نداریم که وقتی جنس وفصلی باشد ازهم قابل تمیز خواهند بود و این تمیز متوقف بتوهم قسمت نیست پس باید اجناس و فصول بالفعل غیر متناهی باشد بااینکه مسلم است که اجناس و فصول واجزاء حد برای یك چیز از هرجهت متناهی

اگر جائز بود که اجناس وفصول بالفعل غیر متناهی باشد جائز نبود که جسم بدین صورت نامتناهی در آید بجهت آنکه اجزاء جسم بالقوه غیر متناهی است زیرا این عقیده باعث می‌شود که جسم واحد باجزاء غیر متناهی بالفعل انتقال یابد و این رأی باطل است .

اکنون طور دیگری این صورت معقوله راتقسیم کنیم جنس رادرسمتی وفصل را درسمتی دیگر بریم و اگر این قسمت راهم تغییر دهید بیرون از آن نخواهد بود که یادرسمتی نصف جنس و نصف فصل قرار می‌گیرد ودر جانب دیگرهم همچنین یا باعث می شود که جنس و فصل باین دو قسم منتقل می شوند پس جنس وفصل هریك بقسمی ازقسمت نائل می گردند ودرنتیجه فرض وهمی وقسمت فرضی ماجایگاه جنس وفصل راتغییر میدهد .

وهریك ازاین دورا بسوئی بنابرخواهش واراده مریدی می کشد با اینکه اینهم تازه کفایت نمی‌کند زیرا برای ما ممکن است که قسمی در قسمی ایقاع کنیم .

ونیزممکن نیست که هرمعقول بمعقولات ابسط ازخودمنقسم شود زیرادراینجا معقولاتی‌است که ابسط معقولات استومبادی ترکیب درسائرمعقولات است که آنهارا اجناس و فصول نیست و درکم ودرمعنی قسمت نمی پذیرند .

پس ممکن نیست که اجزاء مفروضه متشابه باشد وهریك رامعنای کل باشد ونیزممکن نیست غیرمتشابه باشند وبآن بیانات که سابقاً گفتیم‌واجب نیست که صورت معقوله منقسم شود وچون امکان نیافت که صورت معقوله انقسام یابد و نه اینکه در طرفی از مقادیر که غیر منقسم است حلول کند ناچار است که در ما برای آن صورت

قابلی وجود داشته باشد وخواه و ناخواه باید قبول کرد که محل معقولات جوهری مجرداست وجسم نیست وچیزی که ازوجود ما معقولات راقبول می کند قوه جسمانی نیست زیرا قوه جسمانی را همان انقسامات که جسم را ملحق می شود آنرا لحوق می یابد و محالات دیگری هم رو می آورد بلکه آنچه که صورت معقوله را از ما تلقی می کند جوهری است غیر جسمانی و ما باید که بر این مدعا برهان دیگری آوریم .

گوئیم : قوه عقلی معقولات را ازکم معین، این، وضع ودیگر امور ازپیش گفته شده مجرد می گرداند پس باید دید این صورتی که در ذهن پیدا شده وقابل اشاره نمی‌باشد چگونه ازوضع تجرید یافته آیا بقیاس بچیزی است که ازآن مأخوذ شده یا بسنجش بچیزی است که صورت را اخذکرده یعنی وجود این حقیقت معقوله مجرد از وضع آیا دروجود خارجی یا دروجود ذهنی متصور درجوهر قابل چنین است وچون محال است که دروجود خارجی باین حال باشد پس تنها این فرض باقی‌ماند که دروجود عقلی مفارق ازوضع واین باین حال باشد که قبول انقسام وتجرید واشاره ودیگرچیزهای ازاین قبیل نمیکند بنابراین ممکن نیست صورت معقوله درجسم منطبع باشد.

دلیل دوم بر تجرد نفس

نیزوقتی صورت وحدانی غیر منقسم راکه در معنی قابل انقسام نیست درماده منقسمه دارای جهات منطبع شود بیرون از این نیست که یا برای هیچیك ازاجزائی که دراین جسم فرض شده بچیزمعقول وحدانی غیرمنقسم مجرد ازماده نسبتی نیست یا برای هریك ازاجزاء آن که فرض شود نسبتی است یابرای پاره‌ای نسبتی وبرای پاره‌ای دیگر نسبت نیست .

اگربرای هیچیك ازاجزاء ز برای کل این اجزاء نسبتی نباشد البته مجتد مبائنات مبائن خواهد بود

اگربری بعضی ازاجزاء نسبت است وبعضی دیگررا نسبت نیست پس این بعض را در معنای معقول شرکت

اگربرای هرجزئی نسبتی فرض شود آیااین نسبت بذات معقوله چنانکه هست فرض شده یا بجزئی ازذات معقوله فرض گشته .

اگر برای هرجزئی که فرض شود نسبتی بذات است چنانکه هست پس این اجزاء اجزاء معنای معقول نخواهند بود بلکه هریك ازاین اجزاء فی نفسه معقولند .

اگرهرجزئی را نسبتی بذات است غیر نسبت جزء دیگر معلوم است که دراین وقت ذات معقول منقسم می‌شود باآنکه ماآنرا غیرمنقسم دانستیم واین خلف است واگر نسبت هریك بچیزی ازذات باشدکه غیر ازنسبت دیگری است پس انقسام ذات ظاهرتراست از مطالب فوق آشکارمی شودکه صورت منطبع درمادهٔ جسمانی جزبرای امور جزئی منقسم الاشباه نیست و برای هرجزئی ازآن بالفعل یابالقوه بجزئی از آن نسبت است .

دلیل سوم بر تجرد نفس ناطقه

چیزی که دراجزاء حد متکثراست آنرا ازجهت تمام وحدتی است که قابل انقسام نیست پس باید امعان نظر کردکه چگونه موجود وحدانی از نظر اینکه واحد است در منقسم مرتسم میشود وکلام مادرآن ودرآنچه بحد منقسم میشود بعینه یکی است .

دلیل چهارم بر تجرد نفس ناطقه

در جـای خود مبرهن گشته که معقولاتی راکه نفس ناطقه می‌تواند بالفعل یك‌یك تعقل کند غیرمتناهی است واین مقدمه هم بثبوت رسیده که چیزی که توانای بامور غیر متناهی است نمی‌تواند جسم وقوه جسم باشد ودر فنون گذشته براین مطلب برهان آورده شد پس نتیجه میگیریم که ذاتی که معقولات را تصور میکند قائم وپـاینده بجسم نیست وفعل آن درجسم نیست وخود آنهم جسم نیست و شخص را نمی‌رسد بگویدکه قوه خیال نیز چنین است زیرا قوای حیوانی هرچه‌را ازاشیاء بی‌نهایت مادام که تحت‌تصریف قوه ناطقه درنیامده نمیتواند تخیل کند.

نیزممکن است اشکال نمودکه این‌قوه قوه‌قابله عقلی است‌نه قوه فاعله وشما بر

تناهی قوه فاعله برهان آوزدیدبوشکی نیست که ممکن‌است قوه قابله غیر متناهی باشد چنانکه درهیولی گفته‌اید .

مادرپاسخ این گوینده میگوئیم که نفس ناطقه بسیاری ازاشیاء راپس ازتصرف فعلی قبول می کند .

دلیل پنجم بر تجرد نفس ناطقه

برمدعای خودکه تجردنفس است چند دلیل دیگر گواه آوریم گوئیم : نیروی عقلی اگربآلت جسمانی تعقل می کرد .بقسمی که فعل خاصش بآلت جسدانی تمام میشدبایدکه ذات وگوهر خودرا تعقل نکند زیرا برای نفس میان خودوذات خود آلتی نیست ونیزبین خود وبین آلت خود آلتی نی وهمچنین بین او وبین اینکه تعقل کرده آلتی نیست با اینکه ذات خویش وآلات خویش راکه فرمانبر است تعقل کرده و این مطلب را هـم که تعقل کرده تعقل می کند پس نتیجه می شود که بذاتها تعقل می کند نـه بآلات باز مجدداً تحقیق کرده و می گوئیم اینکه ذات نفس آلات خود را تعقل می‌کند یا برای وجود صورت خود آلت است یـا برای این است که چون صورت دیگری که از نظرعدد مخالف آن است واین صورت در خود او ودرآلت آنست تعقل می‌کند ویـا برای وجودصورت دیگری است که درنوع غیرصورت آلت خوداوست واین‌صورت در آ ن ودر آلت آن است .

اگر برای این باشد که صورت آلت اوسبب تعقل اوست پس صورت آلت او بطورشرکت در آلت او ودر خود اوست آن هم بطوردائم پس باید پیوسته آلت خودرا تعقل کند زیراسبب تعقل او وصول صورت بدوبود .

اگر سبب تعقل اواین باشدکه صورتی از آلت اوکه درعـدد غیر آن صورت است حاصل شده این‌هم باطل است زیرا اولا برای اینکه اشیائی که داخل دریـك حد هستند مغایرت آنها یابرای اختلاف مواد و احوال واعراض است یابرای اختلاف کلی وجزئی وچیز مجرد ازماده ووجود در ماده است .

دراینجا اختلاف مواد واعراض نیست زیرا ماده واعراض موجوده یکی است و
و اختلاف تجرید و وجود در ماده نیزنیست زیرا هردو صورت در ماده هستند و
اختلاف خصوص وعموم نیز نیست زیرا اگریکی از این دو صورت جزئیت استفاده
کرده بسبب ماده جزئی ولواحقی که از جهت ماده در آن است جزئی شده واین
معنی بیکی از دو صورت غیر از دیگری اختصاص ندارد و این اشکال برای ادراك
ذات خودوارد نیست زیرا ذات خود رادرك می کنداگرچه دراغلب مقارن بااجسامی که
باآن است تعقل می کند چنانکه مابیان کردیم .

این مطلب را هم میدانید که جائز نیست که این تعقل بوجود صورت
دیگری غیراز صورت آلت خودباشد زیرا محال بودن این عقیده از محالات دیگر
بیشتر است و چون صورت معقول‌درذات آدمی واردشد ذات انسان رامشعر میکند
که آنچه این صورت صورت آن است چیست یاآنچه این صورت با آن مضاف است
چیست پس صورت مضاف داخل دراین جوهرخواهد بود واین صورت معقوله صورت
این آلت نیست وهمچنین صورت چیزی که بالذات بآن‌اضافه‌شده باشدنیست زیراذات
این آلت جوهراست وماصورت ذات اینرا نزدخود می‌یابیم باآنکه این جوهرفی حد
ذاته غیرمضاف است .

این برهان که گفته شددلیلی واضح است که مدرك بتوسط آلت نمیتواند آلت
خود را درك کند واز اینجاست که نیروی حس شئی خارجی را احساس می کند ولی
ذات خویش وآلت وادراك خودرا حس نمی کند وخیال نیزچنین است وذات خود و
فعل خودرا خیال نمی کند بلکه اگرهم آلت خودرا تخیل کند بطوری تخیل می کند که
این آلت راتخصیص‌ندهد که این آلت ناچار آلت خوداوست وغیراورانیست مگراینکه
حس صورت آلت اورا براووارد کند اگرچنین چیزی امکان داشته باشد . پس دراین
هنگام هم یك خیال ماخوذ ازحس راکه درنزداوغیرمضاف بچیزی است حکایت کرده
واگرحس نبود این تخیل‌هم انجام نمی گرفت.

دلیل ششم بر تجرد نفس

از اموری که باین مطلب گواهی می دهد ومارا قانع می سازد که نفس مجـرد است این است که قـوائی که بواسطه آلات ادراك می کنند از ادامهٔ عمل خود خسته شده وازکار باز میمانند زیرا این آلات را ادامهٔ حرکت خستگی وکلال می آورد ومزاج آنراکه جوهر وطبیعتش باشد فاسد میکندواموری قوی که ادراك آنها دشوار است برای آلت ادراك، سستی ودرماندگی می آورد وبسا میشود که آلت رافاسد میکند وپس از ادراك آن امر سخت، دیگر این آلات بواسطهٔ فرورفتگی درآن انفعال ازامر سخت، قادربفعل ضعیف نخواهند بود چنانکه قوای حسی اینطوراست زیرا محسوسات شاقه ومکرر آنراضعیف میکند وبسیارهم اتفاق می افتدکه بکلی فاسد میشود چنانکه نور برای چشم وصدای شدید رعد برای گوش این دوحاسه راتاچیز وباطل میسازد وکسی که نور زیادی رادیده بـا آن رؤیت وپس ازآن، نورضعیف رانمیبیند وکسی که صدای بلندی شنیده بـاآن و پس از آن صوت ضعیف را ادراك نمیکند وکسی که شیرینی زیـادی چشیده شیرینی کم راپس از آن احساس نمیکند ولی این امر درنیروی عاقله بعکس است زیرا که چـون شخص در تعقل مـداومت کرد واموزی را که قویتر است تصورنمود برای او سهولت قبول پیدا میشود که پس ازآن ضعیفتر از آنرا درك کند واگر در پـاره‌ای اوقات ملالی و کلالی قوه عقل را عروض یابد برای این است که عقل باآلت خیال که قابل کـلال وخستگی پـذیر است استعانت جسته و دیگر نمیتواند خیال عقل را خدمت کند واگر جزبرای این علت بود دائماً ویادر بیشتراوقات باید این کلال باشد بااینکه امر بضد است

دلیل هفتم بر تجرد نفس

همهٔ اجزاء بدن پس از اینکه بحدنشوء ووقوف رسیدندکم کم ازقوت رو بضعف میآورند واین کاردرکمتر ازچهل سالگی یا درچهل سالگی اتفاق میافتد ولی قوه مدرکه معقولات بیشتراوقات پس ازچهل سالگی رو بقدرت ونمو میگذارد وتواناتر میشود واگر این قوه ازقوای بدنی بود بایدکه آنهم

مانند دیگر قوا ضعیف شود واینکه گاهی ضعیف میگردد برای عوائق وموانعی است که رخ داده پس ثابت شد که قوه عقلی درشمار قوای بدنی نیست.

ازمطالب فوق این معنی بدست آمد که هرقوه که بآلت ادراك میکند ذات خود و ادراك خودرا ادراك نمیکند و تکرار عمل آن قوارا ضعیف میسازد وضعیف رادنبال قوی درك نمیکند وادراك سخت آن را سست میسازد وفعل آن نیرو پس ازضعف آلت فعل، ضعیف میشود وقوه عقلی بخلاف همهٔ این اموراست .

اما اینکه توهم شده که نفس معقولات خودرا فراموش میکند ودر هنگام مریض بودن بدن فعل خودرا انجام نمیدهد ودر پیری هم ازفعل خودگه تعقل است باز میماند واین امور دلیل است که فعل نفس جزببدن تمام نمیشود البته این توهم ناصواب ودوراز حقیقت است زیرا این امورامری حتمی وضروری نیست وممکن است این عقیده را باعقیده ماجمع کرد ونفس را اگرعائقی ازخارج نباشد بذاتها فعلی باشدو گاهی هم بواسطه حالی که عارض بدن گشته فعل خاص خودرا ترك کند پس هردوقول قابل جمع است دیگر باین اعتراض نباید توجهی کرد

لیکن ما میگوئیم گوهر نفس را دوفعل است یکی بقیاس بدن و سیاست در دربدن دیگر بقیاس بذات و بمبادی خود که ادراك بعقل باشد واین دو کارباهم متعاند ومتمانع هستند وقابل جمع نمی باشند ونفس بیکی ازاین دو اشتغال ازکار دیگرش منصرف میشود وجمع بین دو کار برای اوسخت است.

شواغل نفس ازجهت بدن احساس، تخیل،شهوت، غضب،ترس، اندوه، فرح، درد است و شماوقتی این مطلب راخواهید دانست که مشغول تفکر درامرمعقولی شوید آنوقت می بینیذ که همهٔ این امورتعطیل میشودمگر اینکه بازاین امورغلبه برنفس کرده وآنرامتوجه بجهت خود کنند یعنی اورا ازتفکر درمعقولات بازدارند .

نیزمیدانید که حس نفس را ازتعقل بازمیدارد زیرا که چون نفس بمحسوس روآورد ازمعقول بازمی ماند بی آنکه آلت عقل یاذات عقل را بوجهی آفتی رسیده

باشد و می دانید که سبب تعطیل تعقل این است که نفس بکاری اشتغال جسته و از تعقل اعراض کرده و همین حال وقتی که مریض شود برای نفس رخ میدهد که افعال عقلی را تعطیل میکنند.

اگر ملکه عقلی مکتسب بواسطه فساد آلت باطل و فاسد شده باشد باید که چون آلت بحال خود برگشت انسان محتاج باشد که از نو پی کسب آن ملکه رود با اینکه چنین نیست و گاه می شود که نفس بملکه خود و بهیئت عاقله خود و جمیع اموری که تعقل کرده پس از سلامت باز گشت میکند پس نتیجه میشود که آنچه را که کسب کرده بنوعی برای نفس موجود بوده ولی از التفات بآن بواسطهٔ موانعی اعراض کرده بود.

اختلاف دو جهت فعل نفس تنها در افعال او باعث تمانع نیست بلکه چون خواست افعالی را هم که از یك جهت دارد زیاد انجام دهد همان محظور پیش می آید چنانکه ترس نفس را از درد و شهوت از غضب و غضب از ترس باز می دارد و سبب همهٔ اینها یکی است و آن این است که نفس بکلی بیك چیز رو آورده.

از این مقدمات آشکار شد که واجب نیست چون چیزی فعل خود را هنگام اشتغال بچیز دیگری انجام ندهد نتواند که فعل خود را جز بشرط وجود این چیز که بآن اشتغال جسته بجا آورد و ما باید که در این مبحث زیاد گفتگو کنیم ولی پس از اینکه انسان در امری امعان نظر و دقت کرد و باندازه کفایت آنرا بیان نمود دیگر تکلم زیاد تکلف است.

از اصول تقدیمی ما آشکار شد که نفس منطبع در بدن و نیز قائم ببدن نیست و باید که سبب اختصاص نفس ببدن برای اقتضاء هیئتی جزئی باشد که آنرا باشتغال بسیاست بدن جزئی بواسطهٔ عنایت ذاتی که باین بدن اختصاص یافته واداشته است و نفس باین طریق با بدن خاص که دارای هیئت و مزاجی است یافت شده.

در این فصل مرحوم شیخ ابن سینا می خواهد تجرد نفس ناطقه را بیان کند یعنی بیان

کندکه نفس‌قوهٔبدن نیست که مانندقوه‌آهن ربادرجسم باشدتادرنتیجه نتواند این‌قوه به‌تنهائی‌یافت شودبدین‌سبب میخواهدچنددلیل براین‌مدعابیاورد ومـاخلاصه دلیل‌اول راکه ازهمه مشکلتراست ذکرمیکنیم :

نفس‌میتواندکلیات رادرك‌کندوطبایع‌کلی بقیداینکه‌کلی هستندممکن‌نیست‌که درجسم ویادرطرفی ازجسم خواه‌منقسم باشدیاغیرمنقسم حلول‌کند زیراطرف جسم‌که نقطه‌است یاممیزوجدا ازجسم است یانیست ودرهردوصورت حلول‌صورت عقلی در آن محال است امابنابراینکه نقطه‌ذاتی جداگانه نداشته باشد وطرف ومنتهای جسم باشد هرچه درنقطه حلول‌کند ووارد شود درجسم حلول وورود نموده واگرنقطه را ذاتی وگوهری جدا از جسم باشد این امر محـال است زیرا مبتنی براین می‌شودکه نقطه قابل تقسیم شود بدلیل‌اینکه هرچه درخارج وجودی ممتاز داشته باشد اگرچه جزء لایتجزی باشدبازهم تجزیه پذیراست ونداشتن‌آلتیکه اورادونیم‌کنیم زیان‌بقبول تجزیهٔ‌آن واردنمیسازد.

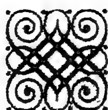
امـا دلیل اینکه صورت معقوله نمیتواند در جسم حلول‌کند این است که هر مقداری پیوسته منقسم است ولازم می‌آیـد صورتی هم‌که در آن حلول‌کردهٔ بتبع و پیروی مکان ومحل‌خود منقسم شودوچون میشود قسمت نامتناهی درجسم فرض‌کرد در این صورت معقوله هـم این فرض صحیح است باآنکه صورت معقوله ابداً قسمت نمیپذیرد خواه اجزاء این‌قسمت متشابه ومانند هم باشند یامختلف باشند

اکنون بـه بینیم بچه سبب این صـورت معقول بـدو جزء متشابه یـا مختلف قسمت نمی شود .

گوئیم : هرجزئی با کل خود بطور قطع مخالفتی داردکه یکی این است این جزءکوچکترو ناقص‌ترازکل خوداست وگرنه تساوی جزء وکل لازم می‌آید وچون این مقدمه معلوم شد دانسته می شودکه صورت معقوله دو جزء شد معنـای دو جزء شدن این است‌که دوفرد شده بااینکه صورت‌کلی در ذهن یکی بیش نیست و این دو

جزء با کل خود بتجرید و عـدم تجرید متبائن هستند یعنی کل آنها تجرید عقلی یافته بود و بوحدت جمعی رسیده بود واین دوجزء هنوز بتجرید تام نرسیده‌اند بـا آنکه فرض مـا این بود که آخرین مراتب تجرید را این کلی پیموده. دیگر اینکه هرچیز را نمی‌شود تقسیم نمود چنـانکه انسانی وجود صرف ووحدت وعقل ونفس را تصور نمی‌کند با آنکه این معانی راتقسیم نیست بسبب اینکه تقسیم بر اشیائی واقع میشود که مقدار داشته باشد

اماسبب اینکه این‌صورت معقوله بدوجزء مختلف تقسیم نمیگردد این است که اگر باجزاء مختلف‌المعانی تقسیم شود این اجزاء را ناچارجنس وفصل خواهد بود و چون اجزاء صورت عقلی رابتبع انقسام جسم انقسامی نامتناهی مفروض شده‌لازم‌آید که جنس وفصل نیزغیر متعدد وبیرون ازشمارشود ودرجای خود دانسته شده که این سخن هرزه‌گوئی ویاوه سرائی است زیرا جنس وفصل اجزاء قوام شئی میباشند واگر نامتناهی باشند شئی هرگزنخواهد تحقق یافت واگرطوری دیگرتقسیم‌کنیم که جنس یك طرف رود وفصل طرف دیگر بازاین حیله برای ماسودی نخواهد داشت زیرا فصل علت تقوم جنس است و در وجود خارج بـاهم یارغارند وتاب مفـارقت یکدیگر را نخواهند داشت وتنهـا درفرض دوچیزند واگر طوری دیگر تقسیم‌کنیم که بهر کدام ازاین‌دوجزء نصف جنس برسد این سخن هم در ژاژخـائی از گفته پیش‌کمتر نیست بسبب اینکه جسم و فصل نیـم ونصف نمیشوند وچون معلوم شـدکه صـورت عقلی بهیچوجه قبول تقسیم نمی‌کند پس محل آن گوهری است غیرمنقسم وآن نفس مجرد آدمی است .



فصل سوم

مشتمل بر دو مسئله است

مسئله اول - نفس انسانی چگونه ازحواس منتفع می شود

مسئله دوم - در اثبات حدوث نفس

قوای حیوانی درکارهائی نفس ناطقه راکمك میکند ازجمله کمك های اویکی این است آنچه را که این قوا از جزئیات حس کرده‌اند برآن وارد می کنند واز این جزئیات برای ما امور چهارگانه ذیل حاصل میشود:

کارهائی که قوای حیوانی برای نفس ناطقه می کنند

ا - ذهن کلیات مفرده را از راه تجرید معانی از ماده و علائق و لواحق ماده انتزاع می‌کند ومیان آنها امرمشترك و متباین وعرضی وذاتی را مراعات می‌کند وبرای نفس ازاین کارمبادی تصور پیدا می‌شود واین کار بمعاونت استعمال خیال و وهم است.

ب - نفس مناسباتی میان این کلیات مفرده واقع میسازد مانند سلب و ایجاب و هرتألیفی که دراین کلیات بسلب یاایجاب اولی وبنفسه بین وآشکارباشد نفس آنرامیگیرد وآنچه را که بنفسه آشکارنباشد ترك می‌کند تااینکه واسطهٔ بدست آورد باین معنی که آنرا قبول نمی‌کند تابرهانی برآن اقامه نماید.

ج - نفس ازاین جزئیات مقدمات تجربی بدست می‌آورد ازاین راه‌که بتوسط حس محمولی را که برای موضوعی لازم حکم است حاصل می‌کند اعم از اینکه آن

حکم ایجابی یا سلبی یا تالی متصل یاسلب اتصال یاموجب عناد یامسلوب‌العناد باشد و نسبت محمول هم باین موضوع همیشگی باشد نه اینکه گاهی یا بطور تساوی یـافت شود بقسمی که نفس مطمئن شود میان‌طبیعت محمول‌وموضوع این نسبت است وطبعاً این تالی برای این مقدم لازم است یااینکه لذاته باآن منافات دارد نه باتفاق وچنین تجربه‌ای برای نفس اعتقـادی می‌شود که ازحس وقیاس حاصل شده چنانکه درفنون منطقی بیان گشته.

د ـ اخباری است که برای شـدت تواتر درآن تصدیق واقع میشود پس نفس انسانی برای تصور وتصدیق این مبادی از بدن استعـانت می‌جوید پس از اینکه این مبادی از آن حصول یافت بذات خود رجوع می‌کند پس اگر قوائی که پست‌ترازخود اوهستند بیاری احوال اورا مشغول سازند البته نفس ازفعل خویش بازمی‌ماند وبکار اوضرر میرسد واگر این قوا نفس را مشغول نسازند پس‌ازاینکه مبادی تصوروتصدیق راکسب کرد دیگر درفعل خاص خود بچیزی نیازمند نیست مگر آنکه بخواهد دفعهٔ دیگرقوه خیال آن صوررا تجدیدکند ومقصود نفس هم ازاین‌کارآن باشدکه مبدائی غیراز آنچه داشت ازنو حاصل کند یااینکه بتمثیل خیال معاونت‌جویدکه تـا تمثیل آن حقیقت در عقل قوی ترشود واین‌کار در ابتداء امر برای نفس واقع میشود.

اماپس ازاینکه نفس‌بسرحدکمـال رسیده ونیرومندشدمطلقاً بتنهائی بر کارهای خود قادر خواهد بود وقوای حس وخیال ودیگر قوآی بـدنی اورا ازفعل خودعـائق نمی‌شود مثل اینکه انسان‌گاهی بمرکوبی نیازمند می‌شودکه بمقصدی برسد پس از اینکه بمقصود رسید وطوری اتفاق افتادکه نتوانست این‌مرکوب رارهاکند البته‌همین سبب موصل بعینه برای اوعائق ومانع می‌شود.

دراثبات حدوث نفس

مسئله دوم ـ این‌عقیده که جانهای‌ماپیش ازتشکیل کالبدمفارق از تن میزیسته و قائم بخود بوده وچون بدن تشکیل‌شد باوتعلق گرفت درست نیست دلیل بطلان عقیدهٔ مزبور آن‌است که نفوس انسانی درنوع ومعنی ومتفق نیستند و

اگرفرض شود که نفس راوجودی بود غیراز این وجود که باحدوث نفس وجوددارد البته در آن وجود مجردقبلی پیش‌ازتن عقلاجائز نیست که متکثر و بسیار باشد.

بیان مطلب : کثرت اشیاء یاازجهت ماهیت وصورت است یاازراه نسبت بعنصر وماده که در امکنه وازمنه حدوث هریك بآن اختصاص می‌یابد ویا تکثر از نـاحیهٔ عللی است که آن ماده‌را تقسیم کرده وچون درنفوس قبل ازتعلق بابدان ازراه ماهیت وصورت مغایرت نیست زیراکه صورت آن یکی است پس ازجهت قابل کثرت خواهد بود وچون چیزی که این ماهیت‌بآن اختصاص یافته‌بدن است و فرض‌این‌است که‌نفس پیش ازبدن بوده پس‌تکثرمعنی نخواهد داشت .

اما اگر ممکن می‌شدکه نفس موجود باشد ولی در بدن نباشد دیگر ممکن نمی شدکه نفسی بانفس دیگر مغایرت عددی داشته بـاشد و این مطلب کلیت دارد زیرااشیائی که ذوات آنهافقط معانی‌است ونوعیات آنهابلشخاص آنهامتکثرمیشودموجب تکثر،حوامل‌وقوابل آنهاست ونیزتکثر آنهابچیزهائی است که از آن‌منفعل‌شده‌اند ویا نسبت بچیزی است که بآن دلوند ویانسبت بچیزی است که از آن منفعل شده ویافقط نسبت بازمنه است وچون اصلا مجردباشند ولین موجبات تفرق نباشد محال است که بتوان مغایرت وتکثری درآن فرض کرد .

پس این عقیده که نفس‌پیش از بدن‌عدداً متکثربوده باطل شد.

گوئیم روانیست که پیش از بدن نفس یکی‌باشد زیرا وقتی که دو بدن پیدا شد دونفس پیدا می‌شودواگر این دونفس دوقسمت از آن نفس واحد باشد چنین نتیجه می‌شود که شئی واحدی‌که عظم وحجم ندارد بالقوه منقسم شـده واین قضیه هم بنابر اصولی که درطبیعیات وغیرآن گفته شده بطلانش آشکاراست .

یك‌فرض دیگرهم این است که دردوبدن یك‌نفس باشدوماورابطال چنین فرض بزحمت زیاد احتیاج نداریم .

بعبارت دیگر می گوئیم : نفوس بتوسط احوالی که آنهارالاحق می شود که از

نظر اینکه نفس هستند لازم ماهیت آنهانیست تکثر می‌یابند واگر این احوال لازم ماهیت آنهابودبایدهمه نفوس در آن‌شریك باشند واعراضی که نفس رالاحق می شود البته دارای یك ابتدای زمانی هستند زیرا که نفس راسببی عارض می‌شودکه دیگری راعارض نگشته پس نتیجه می شودکه تشخص آن نفس نیزامری حـادث استوقدیم نیست ونفس بابدن حادث می‌شود .

پس ثابت شد که همانطورکه بدنی حادث می شود که صلاحیت بکار بردن نفس‌را دارد نفسی هم حادث می‌شود و بدن حادث کشور فرمانروائی و آلت وابزار نفس است که درجوهر نفسی که بااین بدن ازمبادی اولی‌استحقاق حـدوث یافت یك شوق طبیعی میباشدکه باین بدن اشتغال یابد وآن رابکاربندد و باحوال آن اهتمـام کندوآن بـدن را صرف نظر ازهمهٔ اجسام انتخاب‌کند هرچندکه این حـالت واین مناسبت که سبب بخشش نفس باین بدن جزئی‌شده بودمخفی بماند .

اشکال وپاسخ آن

گوینده‌ای را میرسدکه بگوید : همین شبهه بر شمـا وقتی‌که روان ازتن جداشد رومی‌آوردکه این‌نفس مفارق ازتن یافاسد شده وازمیان میرود واین‌مطلب خلاف عقیدهٔ شمامی‌باشد یااین روان هایکی می شود واین بعینه همان است‌که موجب تشنیع وسرزنش شمـا گشت . یـا این نفوس بطور متکثر بـاقی می ماند و بـا آنکه می‌گوئید از بـدن مفارقت گشته پس دیگر علت تکثر چیست .

مادرپاسخ این‌شخص می‌گوئیم : پس ازاینکه نفوس ازابدان مفارقت جست‌هریك ازجانهاباختلاف موادی‌که درآن بوده‌اند و باختلاف ازمنهٔ حدوث وباختلاف هیئتهائی که بحسب ابدان گونا گون‌کسب‌کرده‌اند ذاتی جداگانه می‌یابند .

زیرا مابطور یقین می‌دانیم‌که آنچه معنای‌کلی‌را عین شخصی گردانیده نمیتواند علاوه‌وزیاده برنوعیت معنائی‌برآن افزوده‌ودروقت حدوث‌بآن لاحق‌سازد اعم ازاینکه مابدانیم این هیئت چیست یا ندانیم .

ما میدانیم که نفس در ابدان یکی نیست و اگر یکی بود و باضافه کثیر و متعدد می‌گشت لازم می‌آید که بتمام آنچه در ابدان است یاهمه عالم باشند و یاهمه جاهل و برزید آنچه بر عمرو معلوم است پوشیده و پنهان نماند و جائز است که واحد مضاف بر امور کثیر بحسب اضافه اختلاف یابد ولی اموری که فی‌ذاته برای آن پیدا شدند دیگر در آنها اختلاف نمی‌یابد چنانکه اگر جوانی برای اولادی بسیار پدر باشد نخواهد جوان بود مگر بحسب کل زیرا که جوانی صفتی برای او فی نفسه می‌باشد و در هر اضافه‌ای داخل خواهد بود و همچنین است علم و جهل و گمان و امور مانند آنها که در ذات نفس می‌باشند و در هر اضافه داخل نفسند.

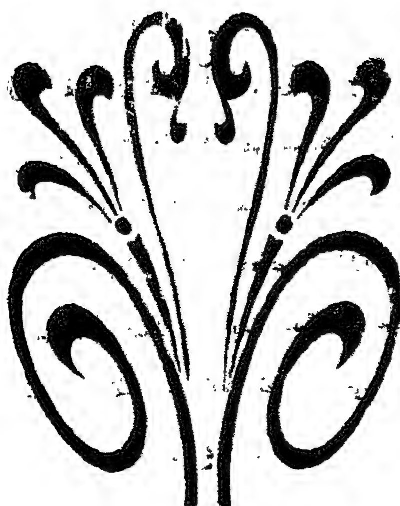
پس نتیجه گرفتیم که نفس برحسب نوع یکی است و بموجب عدد بسیار است و حادث است چنانکه بیان کردیم و شکی نیست که بامری معین تشخص یافته و این مابه التشخص در نفس انسان انطباع در ماده نمیباشد.

پس دانسته شد که اعتقاد بوحدت نفوس باطل است و این امری که باعث تشخص نفس است هیئتی از هیئتها و قوه‌ای از قوا و عرضی از اعراض روحانی یا رو یهمرفته همه اینها است که مجتمعاً علت تشخص نفس گردیده‌اند اگرچه ما آنرا ندانیم.

پس از آنکه بطور انفراد نفس مشخص شد روا نیست که این نفس با نفس دیگری عدداً یکی باشد و بمحال بودن این عقیده در جاهای دیگر اشاره کردیم و یقین داریم که جائز است چون نفس با حدوث مزاج معینی حدوث یافت یك هیئتی برای آن حادث شود که آنرا برای افعال و انفعالات نطقی آماده می‌کند و این هیئت این نفس را از هیئت نفس دیگر بتمیز دو مزاج در بدن تمیز و تشخیص میدهد و نیز هیئت مکتسبه که عقل بالفعل باشد این نفس را از نفس دیگر تمیز میدهد و چون نفس را بذات جزئی خود شعور باشد ناچار این شعور هیئتی در آن است که مخصوص آن است و برای غیر او نیست.

نیز جائز است که نفس را از جهت قوای بدن هیئت خاص پیدا شود و این هیئت از ازهیئتهای خلقی باشد یا اینکه آن نفس همان هیئتهای خلقی است و خصوصیات دیگری

برای او باشد که برملپوشیده است که چون نفس حادث شد نفس را لازم گردد و پس از آن هم باقی بماند چنانکه اشخاص جسمانی بدان هیئت تشخص می‌یابند و تا باقی هستند متمایز این انواع از یکدیگر بدان هیئت است و نفوس نیز چنین باشند که بمخصصاتی که در آنها می‌باشد از هم تمیز یابند خواه ابدان باقی باشد یا نباشد و خواه ما آن احوال را بدانیم یا ندانیم یا پاره‌ای از آن احوال را بدانیم.



فصل چهارم

در اینکه جانهای بشر مرگ ندارد

تناسخ هم نمی پذیرد.

چرا جان بامرگ تن مرگ نمی پذیرد

دلیل اینکه جان انسانی بمرگ تن نمیمیرد این است که هر چیزی که بفساد چیز دیگر فاسد شود باید نوعی بآن تعلق داشته باشد واین تعلق یااینطور باشدکه وجود آن متأخر از آن باشد یاتقدم ذاتی نسبت بآن داشته باشد یااینکه تعلق این شئی بآن بطور تکافوء دروجود باشد.

اگر تعلق نفس ببدن بطورتکافوء دروجود بود واین تکافوء برای آن امری ذاتی باشد نه عرضی پس هریك ازنفس وبدن بدیگری ذاتاًمضاف هستندبنابراین نه نفس و نه بدن جوهر نخواهند بودباآنکه هردوجوهرند.

اگراین تکافوء امری عرضی باشد نه امری ذاتی آنوقت هریك از آن دو که فاسد شدند اضافه عارض دیگر باطل میشود وذات آن بفساد این اضافه ازنظراینکه این تعلق است فاسد نمی گردد.

اگرتعلق نفس ببدن بطور تعلق چیزی باشدکه وجودأمتاخر از آن است پس بدن علت وجوهر نفس است وعلل هم چهارقسم است : یااین است که بدن برای نفس علت فاعلی است وبدن بنفس اعطاء هستی کرده یاعلت قابلی است که از راه ترکیب مانند عناصر برای ابدان یاازراه بساطت مانند مس برای بت علت است ویاعلت صوری

است یاعلت کمال وغائی است.

محال است که تن برای جان علت فاعلی باشد زیرا جسم از نظر اینکه جسم است نمیتواند کاری کند واز نظر اینکه دارای قوا میباشد فعلی انجام میدهد و اگر جسم میتوانست بذات خودنه بسبب قوای جسمانی کاری بکند باید هرجسمی این کاررا بتواند بکند دیگر اینکه همه قوای جسمانی یا اعراضند یا صور مادی ومحال است که اعراض یاصورقائم بماده افاده وجود ذاتی کنند که بنفسهاقائم وپایداراست واین ذات هم درماده نباشدبلکه جوهر مجرد باشد.

ونیز محال است که علت قابلی باشد زیرا که مابرهان آوردیم که بهیچ گونه نفس منطبع دربدن نیست پس دیگربدن بصورت نفس مصور نخواهد بود نه برسبیل بساطت نه برسبیل ترکیب باین قسم که یك جزء از اجزاء بدن مرکب شود و ممزوج گردد و صاحب یکنوع مزاجی شود پس از آن نفس در آن منطبع گردد.

ومحال است که جسم برای نفس علت صوری یاکمال باشد زیرا بهتر آن است که امر بعکس باشد .

پس نتیجه گرفتیم که تعلق نفس ببدن تعلق معلول بعلت ذاتی نیست واگرچه مزاج وبدن بالعرض علت نفس میباشد وچون ماده‌ای حدوث یافت که صلاحیت دارد آلت نفس وکشور نفس گردد علل مفارقه نفس جزئی در آن بدن احداث میکنند .

زیرا که برای هرحادث که یافت شود ناچار است که ماده بر آن هستی سبقت گرفته باشد که در آن آمادگی نسبت بنفس مهیاباشد چنانکه در علوم دیگری بیان شده ونیز اگر رواباشد که یك نفس جزئی حادث شود وآلتی برای آن حدوث نیابد که بدین آلت این نفس استکمال یابدو تعقل نماید این نفس وجودی معطل خواهدداشت باآنکه در طبیعت چیزی معطل نیست وطبیعت مسخر مافوق خود میباشد که هریك از عنصریات را بکمال وغایت خود میرساند .

اماچون بدن راآمادگی نسبت شد واستعداد یافت لازم می‌آید که ازعلل مفارقه

چیزی کـه نفس بـاشـد حـادث گردد و ایـن تهیوء نسبت و استعـداد در مـاده تنهابرای قبول نفس نیست بلکه هرچیزی که ازصور درجهان حادث گردد پس ازآنکه نبوده استعداد ماده آن که این صورت برای آن منـاسب است وجودش را از لا جود خارج کرده است.

واجب نیست که چون حدوث چیزی دروقت حدوث چیزدیگری شد چون آن چیز باطل گشت اینهم باطل گردد واین مطلب تنها درجائی است که ذات آن قـائم و پایدار باین چیز باشد و گاه میشود که اموری از امور دیگر پیدا میشود و آن امور باطل میگردد ولی امور حادثه پایدار می ماند ولی این مطلب وقتی است که ذات این امور حادثه پایا وقـائم بآن باشد بخصوص که علت افاده آن چیزی باشد غیرازچیزی که تهیه افاده نفس راکرده وبخشنده نفس ببدن جسم ونیروی جسم نیست بلکه ناچار ذاتی است قـائم بخویش و از مـاده ومقدار بری پس چون وجود نفس از آن چیز استحقاق یافت پس درنفس وجود تعلق ببدن نداشته وبدن هم جزبطور عرضیت علت برای نفس نبوده ودیگر جائز نیست گفته شود که تعلق بین این دو طوری است که جسم بطورتقدم علت برمعلول برتن متقدم است .

اماقسم سوم که در آغاز بحث ذکر کردیم وآن این بود که تعلق نفس ببدن تعلق متقدم دروجود باشد آنوقت این تقدم یازمانی است ومحال خواهدبود که نفسی که تقدم در زمان داشت ببدن تعلق یابد ویاتقدم ذاتی است نه زمانی واین نحوازتقدم عبارت از آن است که چون ذات متقدم دروجود وجود یافت ذات متاخر دروجود ازآن مستفاد گردد وبااین حال ماچنین تقدم ازوجود را چون فرض کنیم متاخر معدوم گشت متقدم وجود نمی یابد نه اینکه فرض عدم متاخر عدم متقدم را ایجاب کند بلکه از این جهت که متاخر جائز نیست معدوم گردد مگر اینکه در طبع متقدم چیزی که آنرا معدوم کرده حادث گردد پس فرض عدم متاخر موجب فرض عدم متقدم نمی گردد لکن فرض خود وجودمتقدم چنین چیزی را اقتضاء میکند.

زیرا وقتی میتوان متاخررامعدوم دانست که متقدم را عارض گردد که فی نفسه معدوم گردد وچون امر بدینقرارشد باید سببی که نیست کننده است ذات نفس را عروض یابد وبدن هم بانفس یکمرتبه نیست شود نه اینکه بدن برای سببی خاص فاسد گردد بسا اینکه فسادبدن همواره بسببی ازتغیرمزاج وتغیر ترکیب آنست.

پس محال شد که نفس ببدن تعلق تقدم ذاتی داشته باشد سپس بدون سببی فی نفسه فاسد شودوچون چنین باشد تعلق میان این دوذاتی نبوده پس همهٔ اقسام تعلق باطل شد و باقی ماند که نفس رادروجود تعلق ببدن نباشدبلکه تعلق آن دروجود بمبادی دیگری باشد که مستحیل ودیگرگون نمیشوند وباطل نمیگردند.

هر حادثی احتیاج بماده دارد

مامیگوئیم سببی دیگرهم نفس رامعدوم نمیسازد زیراهرچیزی که شأنیت این را دارد که فاسد گردد در آن قوه فسادهم میباشد وپیش ازاینکه فاسدشود فعل اینکه باقی بماند وآمادگی برای فسادداشته باشد غیرازجهتی است که می تواند باقی بماند زیرامعنی قوه با معنای فعل مغایراست واضافهٔ این قوه بااضافهٔ این فعل مغایراست زیرایکی بفسادقابل اضافه است ودیگری بفعل پس این دومعنی برای دوجهت مختلف دریك شئی یافت میشوند.

گوئیم: دراشیاء مرکبه واشیاء بسیطه که درمرکب قائمندجائز است فعل اینکه باقی بمانند وقوهٔ اینکه فاسد شوند جمع گردد ولی دراشیاء بسیط که ذاتی جداگانه ازماده دارند این دوامر قابل اجتماع نیست و بطور مطلق می گوئیم که در شئی احدی الذات این دو معنی جمع نمی گردد زیراهرچیزی که باقی بماند و دارای قوه فساد باشد نیزدارای قوه بقاء هم خواهد بودچه، بقای آن که ضروری وواجب نبوده وچون ضروری وواجب نشدممکن خواهد بود وامکانی که شامل هردوطرف یعنی قوه فساد وقوهٔ بقاءگردد طبیعت قوه است واین مطلب آشکار است پس این شئی رادر ذات خود قوه بقاء و فعل اینکه باقی بماند خواهد بود وآشکار گشت که فعل اینکه باقی باند ناچار قوه اینکه باقی بماند نیست پس فعل اینکه باقی بماندامری است که

برچیزی که دارای قوه بقاء میباشد عارض گشته پس این قوه برای ذاتی که همواره بالفعل باشد نیست بلکه برای شئی است که بذات آن بالفعل بودن عارض گشته نه اینکه بقاء بالفعل حقیقت ذات آن باشد تا از این فرض لازم آید که ذات آن مرکب از چیزی باشد که چون آن چیز حاصل شد که عبارت از صورت باشد وجود پیدا کند و از چیز دیگری که این فعل برای آن حاصل باشد و در طبیعت آن قوه آن باشد که در هر چیزی ماده آن است

پس اگر نفس مطلقاً بسیط باشد و بماده و صورت منقسم نگردد قابل فساد نخواهد بود و اگر مرکب باشد مرکب را بکنار بگذاریم و در جوهری که ماده آن است نگاه کنیم و سخن خود را بنفس ماده آن منصرف کرده و در آن بحث کنیم .

گوئیم یا این است که پیوسته ماده تقسیم می‌شود و ماهم همواره همین جواب را تکرار میکنیم و آن محال است یا این است که چیزی که جوهر باشد باطل نمیشود و کلام ماهم در آن خواهد بود و ما آنرا نفس نام می‌نهیم و کلام ما در شئی که مجتمع از آن و از چیز دیگر باشد نیست پس آشکار شد که هر چیزی که بسیط است و غیر مرکب در آن فعل بقاء و قوه فساد بقیاس بذات آن نیست پس اگر در آن قوه معدوم شدن باشد محال است که فعل بقاء باشد که یافت شود پس در آن قوه معدوم شدن نیست و آشکار شد که در جوهر نفس قوه فساد نیست .

اما کائناتی که فاسد میگردند فساد آنها برای مرکب و مجتمع است وقوه اینکه فاسد شوند یا باقی بمانند در معنائی که بآن معنی مرکب واحد شده نیست بلکه در ماده آن است که بالقوه قابل هر دو ضد است پس در مرکب فاسد قوه بقاء و نیروی فساد قابل جمع نیست و اما ماده یا باقی است نه بقوه ای که بگمان جماعتی استعداد بقاء دارد یا باقی است بقوه‌ای که بآن باقی میماند و دیگر قوه فاسد شدن ندارد بلکه قوه فساد برای چیز دیگری است که در آن حادث میشود و بسائطی که در ماده است قوه فساد آن در جوهر ماده میباشد نه در جوهر خود .

برهانی که ایجاب میکند هر کائن فاسدی از جهت تناهی قوه بقاء و بطلان آن فاسد شود این برهان در اشیائی جاری است که از ماده و صورت مرکب شده‌اند و در

ماده آن شئی قوه اینکه اینصورت پایدار بماند وقوه اینکه این صورت از آن ماده فاسد شود باهم موجودند چنانکه بطور کامل این مسئله را دانستید .

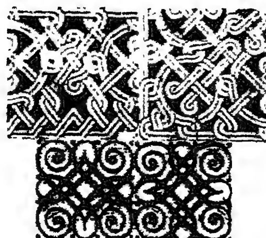
پس آشکار گشت که روان آدمی بطور قطع فاسد نمیگردد و بحث ماهم در آن بوده و مبرهن ساختیم که جانها حادث شده‌اند و با آمادگی و تهیوء مواد، متکثر و بسیار گشته‌اند و آمادگی ماده بدن باعث میشود که از علل مفارق از ماده نفس ببدن بخشوده گردد ونیز ازاین مطلب ظاهر گشت که این افاضه ازراه بخت و اتفاق صورت نگرفته که وجود این نفس حادث برای این نباشد که فلان بدن حادث استحقاق آنرا داشت و اتفاق افتاد که نفس حادث شد و چنین روی داد که بدنی هم یافت شود و نفس باین جسد تعلق گرفت .

این قبیل امور اتفاقی علل حقیقی برای تکثر نیستند بلکه علل عرضی می‌باشند و ما در پیش دانستیم که علل ذاتی آن است که نخست آن یافت شود سپس علل عرض در پی آن در آید و اگر امر بدین قرار باشد و هر بدنی مستحق نفس و بدنی دیگر استحقاق نداشته باشد پس اشخاص انواع در اموری که بدان تقوم یافته اند اختلاف نمی یابد وجائز نیست که بدن انسان مستحق نفسی باشد که باین نفس کامل شود و بدن دیگری استحقاق نداشته باشد بااینکه آن بدن هم در نوع دارای حکم همین مزاج است که استحقاق این نفس را داشته بلکه اگر اتفاق افتد نفس پیدا کند و اگر هم که اتفاق پیدا نکند پس دیگر آن بدن از نوع آن بدن نخواهد بود .

چون ما فرض کنیم که یك نفس متناسخ در ابدان چندی پیدا شود و هر بدنی هم بذات خود مستحق نفس است که باید در آن حادث گردد و تعلق بآن داشته باشد پس یك بدن دارای دو نفس خواهد بود .

دیگر اینکه علاقه میان نفس و بدن از راه انطباع در بدن نیست چنانکه بدفعاتی این سخن گفته شده بلکه علاقه میان نفس و بدن علاقه اشتغال نفس است ببدن تااینکه نفس بدین بدن شاعر شود واین بدن از نفس خود منفعل گردد .

هرجنبندهٔ جان خودرا یك جان میداندكه عبارت از امری باشدكه مدبر بدن اوست پس اگر دربدن این جانورجان دیگری است‌كه بآن شاعرنیست وخود آن نفس هم شاعر بخود نیست وهیچ اشتغال وسروكاری ببدن ندارد پس دیگر آنرا هیچ علاقه ووابستگی ببدن‌نیست چونكه تنهاعلاقه نفس بابدن ازهمین راه‌بوده پس‌تناسخ بهیچ طورتحقق‌نیافته وباین‌اندازه برای‌شخصی‌كه طالب اختصار است‌گفتگوی‌درتناسخ كافی‌است باآنكه رشته سخن دراین بحث دراز بود.



فصل پنجم

در عقل فعالی که در جانهای ما می باشد

و در عقل منفعل آن

گوئیم : نفس انسانی مسلماً عاقل بالقوه است که سپس عاقل بالفعل می گردد و هرچیزی که ازقوه بفعل رسد البته سببی می‌خواهد پس‌دراینجا هم سببی وعلتی‌است که جانهای مارا ازقوه بفعل میرساند وچون اوسبب است که صورعقلی راعطاکند پس خودآن عقل بالفعل است که بطورمجرد مبادی صورعقلی درآن است ونسبت آن عقل بنفوس مامانند نسبت آفتاب است بچشمهای ما .

همینطورکه آفتاب بذاته دیده میشود وبنور آن هرچه که بالفعل قابل رؤیت نیست بالفعل دیده می‌گردد حال آن عقل هم نسبت بنفوس ماچنین‌است . چون عقل برجزئیات که درخیال‌است مشرف شودوازآنهااطلاع یابدونورعقل فعالی که‌درماهست بدرخشد این صوری را که ذکرکردیم ازماده مجرد می‌شود ودر نفس ناطقه منطبع میگردد نه‌اینکه خود این صور ازتخیل بعقل منتقل گردد و نه اینکه معنای‌مغموردر علائق‌ماده که فی نفسه مجرداست مانندخودچیزی احداث کندبلکه باین‌معنی که مطالعه آن صور نفس را آماده میکندکه صورتی مجرد ازعقل فعال برآن افاضه شودزیرا افکاروتاملات حرکاتی است که نفس را برای تهیهٔ فیض آماده کند چنانکه حدود وسطی بطور تأکیدی شدیدتر برای پذیرفتن نتیجه مستعد است هرچندکه استعداد

نفس برای قبول ازعقل فعال ازراهی است ونتیجه رسیدن حدود وسطی ازراهی دیگر چنانکه بزودی خواهید دانست وچون نفس ناطقه رانسبتی بااین صورواقع شد بتوسط اشراق عقل فعال چیزی درنفس ناطقه پیدا میشود که بوجهی این امر ازجنس آن است وبوجهی دیگر ازجنس آن نیست چنانکه وقتی نوربراشیاء ملون بیفتد درچشم اثری از آنها یافت میشود که این اثرازهروجهی مانند خودضوء نیست .

پس خیالاتی که معقولات بالقوه هستند معقولات بالفعل می گردند نه اینکه خود این خیالات معقول بالفعل شوند بلکه آنچه از آنها التقاط شده معقول بالفعل میگردد چنانکه اثری که بیاری خود از صور محسوسه می رسید خود آن صور نیست بلکه چیز دیگری است مناسب با آن که بتوسط ضوء در قابلی که رو بروی آن است احداث می شود .

نفس ناطقه نیزچنین است که چون صورخیالی رامطالعه کرد ونورعقل فعال نوعی اتصال بآن یافت استعداد می یابد که از تابش وفروغ عقل فعال این صور مجردازشوائب ولواحق مادی برآن بخشوده گردد . ونخستین چیزی که برای انسان تمیز می یابد امر ذاتی وعرضی آن است ونیزاین معنی است که این خیالات بچه چیزباهم تشابه واختلاف دارند پس آن دسته از معانی که این صور در آن اختلاف ندارند بقیاس بتشابه این صورمعنای واحدی می شود پس عقل رابرتوحید کثیروتکثیر واحدمعانی ازدوراه قدرت وتوانائی است .

عقل از دوراه بر توحید و یکی ساختن امور کثیره مقتدر است

یکی این است که معانی مختلفه درمتخیلات راکه در عدد کثیر هستند چون درحد اختلاف نداشته باشندمعنای واحدگرداند. راه دوم این است که ازمعنای اجناس وفصول معنای واحدی را درحد ترکیب کند وراه تکثیربرای نفس بعکس این دوراه است است که گفته شد .

کارفوق ازخواص عقل انسان است وقوای دیگررا این کار نیست زیراقوای دیگر

کثیررا کثیر وواحد را واحد چنانکه هست درك مي‌کند ونمي‌توانند واحد بسیط را درك کنند بلکه واحدی رادرك می کنندکه مکتسب از امور واعراض است وبطور اعتبار واحدی تشکیل داده‌اند ونیز قوای دیگر نمیتواندکه عرضیات را تفصیل دهند و ازذاتیات نزع کنند وچون حس برخیال وخیال برعقل صورتی راعرض کردوعقل‌معنائی از آن گرفت اگریك صورت دیگر ازهمین نوع که عدداً مخالف آن است بر آن عرضه شود عقل صورتی دیگر غیراز آن صورتی که اولا گرفته نمی گیرد جز بواسطهٔ عرضی که این صورت را ازناحیه این عرض‌اختصاص یافته بدینطور که گاهی آنرا بطورمجرد اخذکرده وزمانی با این عرض و بدین سبب است که گفته می‌شود زید و عمر و در انسانیت دارای یك‌معنی می‌باشند نه‌اینکه انسانیتی که مقارن بخواص عمرواست بعینه انسانیتی باشدکه باخواص‌زید مقارن‌باشدکه زیدوعمرومشترك باشدچنانکه دردوستی وملاك وغیره چنین‌است .

بلکه‌انسانیت در وجود بسیار است وانسانیتی واحدکه دروجودخارجی درآن مشترك باشند نیست‌که آن انسانیت بعینهاانسانیت زیدوعمرو باشد وما این مطلب را بزودی در صناعت فلسفه اولی‌بیان خواهیم کرد .

لیکن معنای این‌کلام آن است که‌چون یك فردازانسان‌که پیشتر صورت‌انسان را افاده نمود فرد دومی‌البته چیزدیگری افاده نمیکند بلکه معنای منطبع درنفس از انسان یك چیز میشود که عین خیال نخستین است و خیال دوم را در افاده معنای انسانیت تأثیری دیگرنیست وهریك از این دوفردرا رواست‌که پیشی گرفته وهمین امر را بعینه در نفس بگذارند و البته تأثیر این دو صورت درنفس مثل تأثیر دو شخص از انسان‌واسب نیست .

عقل درادراك خود زمان راهم تعقل مي کند

ازشأن عقل این است‌که چون چیزی را ادراك‌کردکه در آن تقدم وتأخراست زمان‌رانیز باآن بطورضرورت تعقل‌کند ولی این تعقل،خود درزمان واقع نمی‌شود بلکه درآن‌وقوع مي‌یابد

وعقل زمان را در آن تعقل میکند ولی چون خواست که قیاس وحدترکیب کند ناچار آن کار درزمان خواهد شد ولی چون خواست که محدود و نتیجه را تصور کند دفعتاً تصور می کند .

عجزعقل ازادراك اشیائی که در منتهای معقولیت وتجرید ازمـاده هستند برای امری که درذات آن اشیاء بـاشدنیست بلکه برای این است که نفس در بـدن مشغول بیدن است ودر بسیاری ازامور ببدن نیازمند است وبدن نفس را ازافضل کمالات آن بازمیدارد واینکه چشم نمیتواند که طـاقت نگاه بآفتاب آورد نه‌ازبرای این است که آفتاب ضعیف ویا آشکارنیست بلکه بواسطه امری است که درسرشت بدن است .

چون‌ازروان ماابن فرورفتگی درعلائق بدنی وعائقیت بدن زدوده گشت آنوقت تعقل آن اشیاء برای‌نفس افضل تعقلات ولذیذترین آنهاخواهد بود.

چون کلام مادراین‌مبحث درامرنفس است ازحیثی که نفس میباشد واین‌حیثیت برای این است که مقارن بـا این مـاده‌است که بدن باشد دیگر سزاوار نیست که از نظری که مـا درطبیعت گفتگو می کنیم درامر نفس نیز گفتگوکنیم تا اینکه ازاین علم بفلسفه اولی منتقل‌شویم ودر آن‌جادرامور مفارق ازماده نظر کنیم . وامانظر در صناعت طبیعی بنفس اختصاص باموری دارد که بـاامور طبیعی لائق باشد واین اموربماده و حرکت نسبتی داشته باشد.

گوئیم : تصورعقل برحسب وجود اشیاء اختلاف می‌یـابد و اشیـائی که جـداً قوی هستند بواسطهٔ غلبه آن اشیاء عقل ازادراك آن بازمیماند واشیائی راهم که جداً ضعیف هستند مانند حرکت وزمان وهیولی تصور آنهـا برای عقل دشواراست زیراکه ضعیف‌الوجودند ونفس اعدام رانیز اگرعدم مطلق باشند درك نمیکند زیراعدم ازحیثی درك میشود که ملکه درك نمیگردد .

پس مدرك عدم ازنظر اینکه عدم است ومدرك شراز حیثی که شراست چیزی است که خود آن‌بالقوه وعدم‌کمال است واگرعقلی آنرا درك نمود ازاین جهت‌درك

کرده که باضافه بآن بالقوه است .

پس عقولی‌را که مابالقوه مخلوط نشده عدم وشررا ازحیثی که شر وعـدم است درك وتصور نمی‌کند ودر جهان وجود چیزی که شرمطلق باشد یافت نمیشود .



فصل ششم

در مراتب افعال عقل و در برترین مراتب آن که عقل قدسی است

گوئیم : نفس باین طریق تعقل می‌کند که صورت معقولات را از ماده بطور تجرید بگیرد و صورت بدو قسم مجرد میگردد : یا عقل آنرا تجرید کرده یا بذاته مجرد از ماده است و نفس از زحمت تجرید آن فارغ شده.

نفس ذات خود را تصور میکند و چون گوهر خویش را تصور کرد عقل و عاقل و معقول می‌شود ولی وقتی که این صور مذکور را تصور کرد دیگر این حال بر او صادق نمی آید زیرا در جوهر خود که در بدن است دائماً عقل بالقوه است هرچند که در اموری غیر معین از قوه بالفعل خارج شود.

در ابطال عقیده فرفوریوس مبنی بر اتحاد عاقل و معقول

اینکه گفته شده ذات عقل معقولات میگردد این سخن در شمار مطالبی است که من آنرا محال میدانم زیرا اینکه می گویند چیزی چیز دیگر میشود نمی‌فهمم یعنی‌چه و نیز تعقل نمیکنم که چگونه چیزی چیز دیگر می گردد .

اگر نفس باین راه با صور معقوله متحد میشود که صورتی را خلع کند و سپس صورت دیگری بپوشد و ذات نفس با صورت نخستین چیزی و با صورت دومین چیز دیگری باشد پس در حقیقت چیز اول چیز ثانی نشده بلکه چیز اول باطل شده وفقط موضوع آن و جزئی از آن باقی مانده و اگر باین طریق که ما گفتیم متحد نمی گردد پس باید

نظر کرد که چگونه متحد میشود .

گوئیم وقتی چیزی چیزدیگر میشود بیرون ازاین نیست که چون شئی اول شئی دوم شدآن شئی نخست هنوزموجود است یامعدوم گردیده .

اگر آن شئی اول موجوداست آیاشئی دومین هم نیزموجوداست یامعدوم اگر شئی ثانی نیزموجود است پس آنهادوموجود هستند نه یك موجود واگرمعدوم است پس این موجود شئی معدوم می گشته نه شئی موجود دیگری وچنین چیزی معقول نیست واگرشئی اول معدوم شده پس چیز دیگری نشده بلکه آن معدوم شده وشئی دیگر حاصل گشته پس نفس چگونه صورت اشیاء میگردد .

بیشتر کسی که مردم را دراین عقیده بهوس انداخت شخصی است که برای ایشان کتاب ایساغوجی را تألیف کرد واوحریص بود که سخنان خالی شعری صوفیانه که بر خود وغیرخود بتخیل اقتصار کند بگوید وصاحبان تمیزرا کتبی که اودرعقل ومعقولات و درنفس نوشته برآنچه ماگفتیم راهنمائی میکند .

آری صوراشیاء درنفس حلول می کند ونفس را زیب وزینت میدهد ونفس برای آن صور بیاری عقل هیولانی مانند مکان میگردد واگر نفس بالفعل صورت چیزی از موجودات می شد وصورت هم که فعل است وذات نفس نیزفعل است ودرذات صورت قوه قبول چیزی نیست و قوه قبول تنها در قابل شئی است آنوقت باید نفس رابر قبول صورت دیگر وامر دیگرقوه ای نباشد . بااینکه مامی بینیم صورت دیگری غیراز آن صورت را قبول می کند واگراین صورت دیگر باآن صورت مخالف نباشد این حرف ازعجائب خواهدبود ونتیجه می شود که قبول ولاقبول یکی باشد .

اگراین صورت باصورت پیشین مخالف است پس نفس اگرصورت معقوله بوده ناچارغیرذات خودشده بااینکه هیچکدام ازاینهانیست .

مقصود ازعقل برای نفس قوه ایست که میتواند باآنقوه تعقل کندیامرادصورت این معقولات است وچون این صوردرنفس معقول هستند پس عقل وعاقل ومعقول درنفس

يك چيز نشده زيرا استعداد باوجودفعل باطل مى‌شود .

همچنين است عقل‌هيولانى كه اگرمراد ازآن مطلق استعدادبراى‌نفس باشد تا هنگامى كه مادربدن هستيم براى ماباقى است .

وچون اين مطلب مقررشد گوئيم : تصورمعقولات سه‌قسم است

علم تفصيلى يا علم بالفعل يكى تصورى است كه در نفس بطور تفصيل و تنظيم باشد و بسا كه واجب نيست اين تفصيل و نظام بهمانطور باشد بلكه ممكن است كه آنرا تغيير داد .

مثال‌اين مطلب : وقتى شمادرجان خود معانى الفاظ اين جمله را (هرانسان حيوان است)تفصيل ميدهيد هريك ازاين الفاظ را يك‌كلى مى‌يابيد كه جزدر جوهرى غيربدنى متصورنمى گردد وبراى تصورآن تقديم وتأخيرى مى‌يابيد واگراين ترتيب‌را تغيير دهيد بازشك نخواهيد داشت كه اين ترتيب ازنظر اينكه ترتيب معانى‌كلى است جز در جوهر غير بدنى وجود نخواهند داشت واگربوجهى درخيال مرتب گردد نه‌از حيثى كه‌معقول‌است بلكه ازحيثى كه مسموع است اين دوترتيب مختلف‌شده ومعقول صرف ازاين دويكى‌است .

علم بالقوه دوم-تصورى‌است كه سابقاًحاصل‌وكسب شده‌باشدولى‌نفس‌ازآن اعراض كرده وباين معقول التفات ندارد بلكه ازآن بمعقول‌ديگرى منتقل شده‌زيرا كه در وسع وقدرت جانهاى مانيست كه اشياءراباهم دفعتاًتصور وتعقل كنيم .

علم بسيط اجمالى خلاق صور تفصيليه است نوع ديگر ازتصور اين‌است كه چون از شما از مسئله‌اى كه مى دانيد يا قريب بدانستن است بپرسند جواب آن مسئله فى‌الفور براى شماحاضرميشود ويقين‌داريد بامعلوماتى كه داريد ميتوانيد جواب پرسنده را بدهيد بى‌آنكه جواب تفصيلى درنزدشما معين‌باشد بلكه پس ازآنچه جواب بطوراجمال بدون ترتيب وتفصيل در نزد شماحاضرشد آنگاه نزد بخود شروع مى كنيد كه ترتيب وتفصيل دهيد وفرق ميان تصور اول و تصور ثانى

ظاهر است .

زیرا تصور اول مثل این است که شماچیزی‌را ازخزانه بیرون آورده ومشغول بکاربستن آن بـاشید.

تصوردوم مثل این‌است که چیزی‌نزدشمامخزون است که هروقت بخواهیدآنرا استعمال می‌کنید .

تصورسوم بـاتصوراول فرقش این است که چیزی درفکر مرتب‌نیست بلکه‌آن مبداء این ترتیب وتفصیل است ومقارن بایقین است‌وباتصور دوم از این جهت مخالف است که از آن اعراض نشده بلکه بطور یقین بالفعل نوعی بآن نظرشده زیرا بـااین یقین بپاره‌ای از آنچه نزدشما مخزون است نسبت یافته.

اگر کسی بگوید این‌نیز علم بالقوه است منتهابقوه قریب بفعل این گفتار باطل است زیراصاحب این علم رابالفعل یقین است که چنین علمی برای اوحاصل است واگر بخواهداین علم را حاصل کند بقوه قریب بفعل یابقوه بعید نیازمند نیست پس‌یقینی‌که شخص دارد برای این است که شخص متیقن است که چنین علمی برحسب تفصیل نزد اوموجوداست واگربخواهدآنراخواهد دانست‌پس این‌یقین بالفعل که‌چنین علمی یقیناً برای اوموجوداست بخودآن‌علم‌هم یقین‌بالفعل شمرده‌میشود.

زیرامعنی حصول آن‌است که چیزی‌برای‌اوحاصل است پس‌این‌چیزی‌که بآن اشاره شده برای او بالفعل‌حاصل است زیرا محـال است که شخص یقین‌کند مجهول بالفعل درنزد اومعلوم ومخزون است وچگونه میشود برچیزی یقین‌کرد مگر اینکه ازاین‌جهت که بآن یقین شده برای شخص معلوم بـاشد وچون اشاره معلوم بالفعل را شامل‌ومتناول‌میگردد، بالفعل برای‌شخص متیقن است که این علم‌نزداو مخزون است پس نتیجه میشودکه باین نوع بسیط اجمالی علم نزداومعلوم‌می‌باشد سپس‌گاه میشود که همین علم را بنوعی دیگربرای‌خود معلوم نماید .

از عجبائب این است که همین شخص اشکال کننده وقتی که شروع می‌کند

بکسی چیزی بیاموزد و آنچه را درجان او دفعتاً خلجان کرده بغیر یاددهد خود
علم رابوجه ثانی تعلم میکند سپس این صورت رابترتیب الفاظ ترتیب میدهد.

پس یکی از این دوعلم فکری می‌باشد که چون ترتیب و ترکیب یافت بآخرین
استکمال خود میرسد.

علم دوم آن علمی است که بسیط است ونمی تواند درنفس این شخص بطور
صورتی پس ازصورتی حاصل شود ولیك خودیك چیزاست وصورتفصیلی از آن افاضه
می‌شود پس این علم بسیط برای علمی که ما آنرا فکری گفتیم فاعل ومبداء است واین
همان قوه عقلی مطلق ازنفوس است که با عقول فعاله مشاکل ومانند می باشد واما
تفصیل برای نفس است وهرکس که علم فکری نداشته باشد علم نفسانی هم نخواهد داشت

اما این سخن که چگونه می‌شود برای نفس ناطقه مبدائی باشد که آن مبداء را
علمی غیراز علم نفس باشد این عقیده جای نظرومورد بحث است وباید درجان خود
این مطلب را آزمایش کنی. باید دانست در عقل محض و خالص از ایندو علم البته
هیچ تکثری نیست ونیزترتیب صورتی پس ازصورت نی بلکه این عقل برای هرصورتی
که از آن بنفس افاضه می‌شود مبداء است ودر عقل مفارقات محضه نسبت باشیاء باین
طور باید معتقدشد زیرا عقل این موجودات برای صورعقل فعال وخلاق است نه عقلی
که برای صوریا درصور باشد.

نفسی که برای عالم است ازنظر اینکه نفس است تصور آن تصورترتیبی ومفصل
است وبدین سبب نمی‌توان آنرا ازهرجهت بسیط دانست وهرادراك عقلی رابصورت
مفارقه ازماده واعراض مادی بنحومذکور نسبتی است پس نفس رااین عقل باین سبب
حاصل مشود که جوهر آن قابل است که این صورت در آن انطباع یابد و عقول را
این قسم عقل باینجهت حاصل می‌گردد که جوهری است مبداء وفاعل وخ...
سبب اینکه این ذات را بمبدئیت این علم واینقسم عقل اختصاص داده همانا عقلیت
بالفعل آن است وباز سبب اختصاص نفس که این علم را قبول و تصور نماید عقلیت

بالفعل آن است .

صور موجوده در ذهن انسان چندقسم است

آنچه سزاوار است که ازخال صوری که در نفس است دانسته شود این است که من میگویم :

صورتهای خیالی وآنچه متصل بآن است وقتی که از آنها نفس اعراض کند در قوائی که برای خزانت است و در حقیقت مدرك نیستند مخزون می شود و اگر این قوا مدرك باشند آنوقت هم مدرك و هم خزینه میشوند بلکه حقیقت این است که چون قوای ادراك بآن وجوع کنند که این قوای دراکه وهم و عقل و نفس هستند باید شئی رادرآن حاصل یابند واگر دراین مخزن آن شئی را نیابند محتاج میشوند بتجسس یاتذکر رجوع کنند واگراین عذر نبود واجب بود که تشکیك شود که هرنفس وقتی ازصورتی غافل باشد آیا این صورت موجود است یاجز بالقوه موجود نیست ونیز باید شك شود که چگونه این صورت رجوع میکند واگر نزدنفس نباشدپس درنزد چیست و نفس بچه چیز متصل میشود تااین صورت را بر گرداند .

لکن قوای نفس حیوانی پراکنده شد و برای هرقوه آلتی جداگانه قرارداده شده اند و بری صورت خزانه معین گشت که گاهی وهم از این خزینه غفلت می کند زیرا خود و هم را نمیرسد که این امور را در خویشتن ثابت نگاهدارد و فقط باید حاکم باشد .

مارا میرسد بگوئیم وهم گاهی صور ومعانی راکه درحیز دوقوه هستند مطالعه میکند وگاهی هم اعراض میکند پس در جانهای آدمی و معقولاتی که کسب کرده واز آن ذهول یافته چه می گوئید که آیا این معانی بفعل تام در آن نفس موجود است پس باید که نفس بفعل تام آنهاراتعقل کند یااینکه انفس بشری را خزینه ایست که معقولات را درآن مخزون کرده وچون بدین خزینه اعتقاد کنیم آیا این خزینه ذات نفس است یا قوه بدنی .

علوم مادرعقل فعال است و مافقط اتصال با آنرا داریم

مادرپیش گفتیم که بدن آدمی و متعلقات این بدن برای خزینه گشتن معقولات صلاحیت ندارد زیرا صلاحیت نداشت که محل معقولات گردد وصلاحیت نداشت که صورعقلی دارای وضع باشد واگر ببدن وارد میشدند آنوقت قابل وضع می گشتند وچون در بدن ذات وضع شدپس دیگرباطل میگردد که این صورت معقول باشد.

یا اینکه بگوئیم این صورت عقلی اموری است که بنفسها قائمند وهر صورتی از این صور خود نوعی است و بنفسه قائم و عقل گاهی بآنها نظر میکند وگاهی غفلت ازآنها می کند وچون نظربابن صورکرد فی‌الفور متمثل در آن می گردند و چون روبر گرداند دیگر متمثل نمیشود و نفس مانند آئینه‌ای باشد وآن صور مانند اشیاء خارجی که گاهی درآن آینه آشکار وزمانی ناپدیدار میگردند واین امربحسب نسبتی است که میان نفس وآن صور واقع میشود.

یااینکه بگوئیم‌عقل‌فعال صورتی پس‌ازصورت‌دیگر بر نفس‌افاضه میکند برحسب طلب نفس و چون نفس اعراض ازعقل فعال کرد فیض منقطع می گردد و اگر امر بدینگونه باشد چرا هردفعه بتعقلی‌ازنو احتیاج نیست.

گوئیم حق قسم اخیراست بیان مطلب آنکه محال است این صورت بفعل تام موجود درنفس باشد ونفس آنرا بفعل تعقل نکند زیرا معنای اینکه نفس آن صورت راتعقل میکند جز این نیست که صورت موجود نزدآن است وباین طرزآنرا درك میکند ولی قوه ذاکره و مصوره چنین نیستند زیرا ادراك این صورت برای این دو قوه نیست بلکه فقط حفظ‌صورت کارآنهاست‌وادراك آن‌صورت بنیروی دیگری‌است.

وجود صورت مذکوره ومصوره ادراك نیست چنانکه وجودصورت محسوسات درشئی حس نیست وبدین سبب است که اجسام باآنکه صورمحسوسه درآنهاموجود است حس نمیکنند بلکه ادراك برای چیزی است که شانیت و صلاحیت دارد که بدین صورت ازنظراینکه قوه مدرکه است انطباع پیداکند.

اماذاکره ومصوره صوررا از نظر اینکه آلت هستند و آنها را جسمی است که این صورت راحفظ میکند نگاه میدارد و نزدیك قوه وهم قرار گرفته‌اند که هروقت بخواهد این قوه بجهت اینکه مدرك است با آنها نظر کند چنانکه صور محسوسه را نزدیك حس نگه می‌دارد که هروقت حس مشترك بخواهد در آن تأمل کند و این تأویل را ذاکره ومصوره تحمل می کند ولی نفس تحمل نمی کند زیرا وجود صورت معقوله در نفس نفس ادراك آن است.

درحکمت اولی بیان خواهیم کردیم که این صورت منفرد بالذات نیست پس باقی ماند که قسم آخر صحیح باشد و تعلم طلب استعداد تام باتصال بعقل فعال باشد تا اینکه عقل بسیط از آن پیداشود وازاین عقل بسیط بتوسط فکرت برنفس صور مفصله افاضه گردد واستعداد قبل ازتعلم ناقص شد واستعداد پس ازتعلم تام وچون تعلم حاصل کرد چنین صلاحیت خواهد داشت که چون اتصال بمعقول مطلوب بقلب او خطور کرد وچون نفس بجهت نظر اقبال کرد وجهت نظر رجوع بمبداء وبسبب عقل است بدین عقل شخص متصل میشود وقوه عقل مجردی که فیضان تفصیل درپی آن است براو افاضه میگردد وچون از آن مبداء اعراض کرد این علم باز ازشخص اعراض میکند واین صورت بالقوه می گردد ولی قوه قریب بفعل پس تعلم اول مانند معالجه چشم است و چون چشم صحیح گشت هروقت خواست نظر بچیزی کند از آن صورتی اخذ کرده وبآن نگاه می کند واما چون از این چیز اعراض کرد این صورت برای آن بقوه قریب بفعل خواهد بود.

تاهنگامی که نفس قاسی بشری در آن است برای آن ممتنع می باشد که عقل فعال رادفعتاً قبول کند بلکه حال او همان است که گفتیم.

چون گفته شود که فلانکس عالم بمعقولات است معنای این سخن آن است که هروقت بخواهد صورت آن معلوم را در ذهن خود حاضر میکند ومعنی اینهم این است که هروقت بخواهد میتواند بعقل فعال اتصال یابد که این معقول رانزد آن بیابد و

همواره این معقول درذهن آن عالم حاضر نیست که بالفعل بآن بنگرد و نیز حال او مانند حال قبل ازتعلم هم نیست .

بتحصیل این قسم ازعقل بالفعل که قوه است برای نفس حاصل میشود که آن صورت را هروقت بخواهد تعقل کند وچون بخواهد بآن اتصال یابدو صورت معقوله بآن فائض شود و آن صورت عقل مستفاداست واین قوه دراکه عقل بالفعل که درمابدینطور وجود دارد از حیثی میباشد که نفس میتواند تعقل کند و اما عقل مستفاد عقل بالفعل است ازحیثی که کمال است .

اماتصورامورمتخیله رجوع نفس است بخزائن محسوسات پس رجوع اولین نظر بفوق است و رجوع دومین رجوع بمرتبه سافل است .

اگر نفس ازبدن وعوارض بدن خلاصی یافت آنوقت رواست که بعقل فعال اتصال یابد آنهم اتصال تام ودر آنجا جمال عقلی ولذت سرمدی را دریابد چنانکه ما درجای خویش دراین مسئله گفتگو خواهیم کرد .

در عقل قدسی

تعلم خواه ازغیر متعلم باشد یاازنفس متعلم متفاوت خواهدبود زیرابرخی ازمتعلمین بتصور نزدیکترند بسبب اینکه اشعدادی که در آن است وقبل ازاستعدادی بودکه ماگفتیم قویتراست. اگراین امربرای انسان بین خود ونفس باشد استعداد قوی راحدس نامند واین استعداد گاهی دربعضی ازمردم شدید میشود بقسمی که احتیاج ندارد بعقل فعال چندان رجوع کند وبتعلیم وتخریج غیر احتیاج ندارد بلکه این شخص دارای استعداد زیادی است وبدین جهت است که استعداد دوم برای آن حاصل است که هرچیزی را این انسان ازناحیه نفس خودمیداند واین درجه برترین درجات این استعداد است واین مرتبه ازعقل هیولانی رابابد عقل قدسی نامید وازجنس عقل بالملکه است جزاینکه مرتبه آن بالااست وچنین نیست که همهٔ مردم در آن شریك باشند.

بعید نیست که برخی از افعال منسوب باین روح قدسی بواسطهٔ قوت و برتری

که دارد بر متخیلهٔ فیضان کند ومتخیله این فیض را بامثله‌ای محسوس و بالفاظ مسموع همانطور که اشارتی بآن شد حکایت کند .

از چیز هائی که این مطلب را تحقیق می‌کند این است که بدیهی است امور معقوله را شخص بتوسط اکتساب حد وسط می کند و این حد وسط از دو راه حصول می شود .

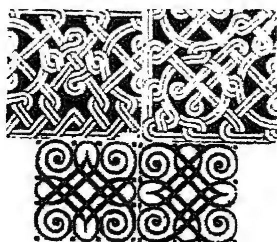
گاهی از راه حدس که فعل ذهن است که بذاته حد وسط را کسب می‌کند و ذکاء قدرت حدس است و گاهی از راه تعلیم و مبادی تعلیم حدس است زیرا که اشیاء ناچار بحد وسطهائی منتهی می‌شوند که خداوندان این حدس آنهارا استنباط کرده و بمتعلمین واگذار کرده‌اند پس جائز است که انسان را بنفسه حدس حاصل شود ودرذهن اوقیاس بدون تعلم منعقد گردد .

این امر از اموری است که کماً وکیفاً متفاوت است اما تفاوت کمی آن این است که برخی از افراد مردم را شماره حدس حد وسط بیشتر از دیگری است و اما در کیف بعضی از بشر زودتر حدس میزنند و زمان کمتر لازم دارند .

چون این تفاوت بحدی منحصر نیست بلکه دائماً زیادت و نقصان می پذیرد ودر طرف نقصان بشخصی میرسد که هیچ حدس ندارد پس باید درطرف زیادت هم بشخصی رسد که درهمه امور یادراکثرآن دارای حدس باشد ونیز باید بشخصی رسد که از همهٔ مردم سریع‌الحدس ترباشد وممکن است که فردی ازبنی‌آدم بشدت صفا وشدت اتصال بمبادی عقلی تأیید نفس شده باشد که دائم حدس استعمال کند واز عقل فعال دائم‌القبول باشد و صورتی که درعقل فعال است یادفعتاً یاقریب بدفعه درآن شخص مرتسم شود .

ولی نه ارتسام تقلیدی بلکه‌مشتمل برترتیب حدودوسطی باشد زیراتقلیدیات در اموری که باید این امور باسباب خود شناخته گردند یقینی و عقلی نیست و

این امریك قسم وسهمی ازنبوت است بلکه برترین‌قوای نبوت است واولی این است که این قوه را قوه قدسی نام نهند و این نیرو برترین و بالاترین مراتب قـوای نفس بشری است .



فصل هفتم

در شمارش روش های موروث از پیشینیان در امر نفس و در اینکه آیا یك نفس است یا بیشتر و تشخیص قول حق از آراء مذکور

آراء مشهور درذات نفس و افعـال آن مختلف است یکی ایـن است که گفته انـد ذات نفس یك چیز است و تمام افعـال خویش را بتوسط اختـلاف آلات انجام می دهد .

پاره‌ای ازاین قوم گفته‌اندکه نفس بذات خود عالم است وهمه چیزرامیداند و فقط حـواس وآلات برای این مدرکات را بآن نزدیك می‌کنندکه بآنچه در نهـاد اوست متنبه گردد .

دسته‌ای دیگر ازایشان گفته‌اندکه‌این‌تنبیه برای‌نفس برسبیل تذکرویادآمدن است ونفس‌راعارض‌شده که علوم خودرافراموش کندوباینوسیله‌فراموش‌شده‌هارابیاد میآورد.

از طـائفه اول دسته‌ای براین شده‌اندکه نفس یکی نیست بلکه متعدد است و نفسی‌که دربدن واحداست مجموع نفوس حاسه ودراکه ونفس غضبیه ونفس شهوانیه است وپاره‌ای ازاین قوم نفس شهوی راخودنفس غذائی دانسته وقلب را جایگاه آن دانسته‌اند وبرای‌قلب شهوت غذاوتولید قائل‌شده اندودسته‌ای ازاین قوم میگویندکه تولید برای جزئی از اجزاء نفس است که در مرد و زن بانشیین افاضه می‌گردد .

پاره‌ای دیگر ازایشان گفته‌اندکه نفس یك ذات است واین قوا از آن افـاضه

شده وهر قوه بفعلی اختصاص دارد و آنچه راکه نفس از امور مذکوره انجام می‌دهد بیاری این قوا می‌باشد.

کسانی‌که می گویندنفس یکی است و بذات خود فعال است بهمان دلیلی‌که اصحاب مذهب اخیر احتجاج کرده‌اند احتجاج می کنندسپس گفته‌اند که چون نفس یکی باشد وغیرجسم محال است که در آلات منقسم شود ومتکثر گردد زیرا در این وقت صورت مادی می گردد.

بااینکه نزداین قوم ثابت شده که نفس جوهری مفارق است ودراینجا از شمار استدلالات آنها نیازمند هستیم واین قوم گفته‌اند که نفس بذات خود هرچه را باید بکند می کند.

آن دسته از ایشان که گفته‌اند نفس بذاته علامه و دانا میباشد چنین استدلال کرده‌اند که اگر نفس جاهل وفاقد علوم باشداین جهل و فقدان یابرای ذات وگوهر آن‌است‌ویابرای‌امری است که آنراعارض گشته. چنانچه‌این‌جهل‌برای جوهر نفس باشد محال‌است‌که بتواند چیزی را بداند زیرازوال صفت ذاتی ولازم ممتنع‌است واگراین جهل برای نفس عارض است عارض بامری‌که موجود برای شئی بوده‌عارض میگردد پس برای نفس موجود بودکه اشیاء را بداند لکن بسببی آنرا عارض شدکه نداند پس سبب برای ندانستن آن سبب میشود نه برای دانستن وچون این اسباب عارضه‌را کناربگذاریم امری‌که در ذات اوبود باقی میماند واین بودکه بداند

وچون‌دانستن‌ذاتی‌نفس‌شد چگونه میشود بسببی ازاسباب نفس‌راعارض شودکه نداندباآنکه نفس‌امری‌بسیط وروحانی‌است‌ومنفعل‌نمی گرددبلکه جائزاست‌که درنزد نفس علم باشد ونفس ازآن اعراض‌کند وبچیز دیگری مشغول شود وچون متنبه شد بداند ومعنای تنبه این است‌که بذات خود برگردد وبطبیعت خود رجوع‌کند آنوقت خواهد دیدکه ذاتش بهرچیزی عالم است.

آنانکه بیادآمدن‌معلومات‌نفس‌قائل‌بوده واصحاب تذکر نامیده میشوندانیطور

احتجاج کرده‌اند که اگر نفس وقتی عالم نبود که اکنون آنرا فراموش کرده ودر پی آن میرود آنوقت چون بمطلوب خود ظفریافت نخواهـد دانست که این مطلوب او بوده مانند طالب بنده ای که گریخته باشد وما ازذکراین عقیده ونقض آن در جای دیگری فارغ شدیم .

آنانکه نفس‌را بسیاردانسته‌اند چنین دلیل آورده‌اند که چگونه مـا می‌توانیم بگوئیم که همهٔ این نفوس یك نفس است بااینکه شما نبات را می‌بینید که دارای نفس شهوانی است یعنی نفسیراکه دراین فصل ذکر کردیم ونبات رانفس مدرکه و حاسه‌و تمییز نیست پس ناچاراین نفس‌نباتی چیزی‌است که غیرازاین نفوس‌برای خودبطورانفراد موجود است وسپس حیوان رامی‌یابیم که دارای نفس حـاسه است ودر اونفس نطقی نیست پس این جانهای بهیمی نفس جداگانه خواهـد بود وچون این جانها در انسان مجتمع شد میدانیم که درانسان نفس هـای متبائن ومختلف الذات جمع شده وبعضی ازاین‌نفوس ازبرخی دیگرگاهی قابل مفارقت است وبدین سبب است که هریك ازاین نفوس‌بجائی اختصاص‌یافته‌اند وجایگاه‌برای ممیزه‌دماغ است وجایگاه نفس‌غضبی‌حیوان قلب است وموضع نفس‌شهوانی‌کبد میباشد.

این بود مذاهب مشهوردرامرنفس وجزمذهب اخیرکه دربدوفصل شمرده شد صحیح نیست پس ما صحت این عقیده‌را بیان کنیم بعد از آن بحل شبهی که وارد ساخته‌اند روآوریم .

در تشخیص رای صحیح از آراء مذکوره

گوئیم : ازسخنانی‌که مـا گفتیم آشکارشدکه افعـال متخالف بقوای متخالف است وهرقوه ازنظر اینکه قوه‌است برفعل اول که از آن‌صادرمیشودقوه خواهدبودپس‌قوه غضبی‌ازلذات‌منفعل نمی‌شود ونیروی‌شهوانی‌ازاشیائی که‌سبب‌ایذاءشخصند.وازآنچه این‌دوقوه‌متأثرمیشوند قوه مدرکه متأثرنمیگردد وهیچکدام ازاین دوقوه برای صور مدرکه قابل نیستند که بتوانند صورمدرك راتصور کنند

چون این اصل مقرر شد گوئیم: باید برای این قوا جامعی باشد که همه آنها را جمع کند و نسبت آن چیز باین قوا مانند نسبت حس مشترك بحواس باشد که از پستان اوشیر میخورند زیرا ما بیقین میدانیم که قوا برخی برخی دیگر را مشغول میکنند و پاره‌ای پاره‌ای دیگر را استعمال میکنند واین مطلب در گذشته دانسته شد و اگر یك جامعی نباشد که آنانرا بکار بندد و ببعضی از بعضی دیگر اشتغال یابد ودسته‌ای را استعمال نکند و بکار نبندد پس بهیچوجه نباید پاره‌ای ازاین قوا پاره‌ای دیگر را ازفعل خود بازدارد واز آن منصرف شود زیرا اگر فعل قوه‌ای از قوا را بقوه دیگری اتصال نباشد و اگر آلت و محل و امری که همه‌را جمع کرده مشترك نباشد آنقوه را از کار خود باز نمی‌دارد با اینکه ما می‌بینیم که احساس شهوت برمی انگیزاند وقوه شهوانی ازمحسوس ازحیثی که محسوس است انفعال می‌یابد پس اگر ازحیثی که محسوس نیست منفعل گردد البته انفعال آن مثل انفعال حس ازاین محسوس نخواهد بود و گرنه باید که خودقوه شهوی حس کند وجائز نیست که این دوقوه یکی باشند.

پس آشکار شد که این دو قوه برای یك حقیقتند و بدین سبب است که صحیح است گفته شود چون ما احساس کردیم اشتها یافتیم یا اینکه چون فلان امر را دیدیم غضب کردیم.

این شئی واحد که قوا در آن جمع میشوند چیزی است که هریك از ما می‌داند که ذات آن است تا اینکه صحیح باشد که گفته شود که چون احساس کردم اش
روا نیست که این شئی جسم باشد زیرا:

نفس در حالی که واحد است مجموع قوای متفرق است

اولا ـ برای اینکه جسم از نظر اینکه لازم نمی آید که مجمع این قوا باشد و گرنه هر جسمی باید چنین باشد بلکه جسم برای امری چنین می گردد که آن امر جامع اول این قوا میباشد وازحیثی که آن مجمع این قوا میباشد غیر جسم است وآن نفس است.

ثانیاً ـ معین‌شد که جائز نیست پاره‌ای از این قوا جسمانی وجاگیر درجسم باشد واگر بازهم شك کنید وبگوئید اگر جائزباشد که این قوابرای یك چیز باشند بااینکه همه باهم در آن یك چیز جمع نمی‌شوند زیراپاره‌ای از آنها دراجسام حلول میکندو پاره‌ای دیگردرجسم حال‌نیست‌پس‌باهمهٔ افتراق که‌بایکدیگردارند بدون اینکه دارای یك صفت باشند منسوب بیك چیز خواهند بود ما در جواب این شك میگوئیم که بهتر آن است که هم اکنون چنین باشند و همهٔ آنها منسوب بجسم و جسمانی شوند.

نیزدرپاسخ این‌اشکال گوئیم : این‌چیزی که جسم نیست جائزاست‌که منبع قوا باشد وپاره ای ازاین قوا درآلت ازاو بخشوده وفائض‌گردد وپاره‌ای دیگر بذات آن اختصاص داشته باشد وهمه این قوا بنوعی از اداء ورسانیدن بآن ذات مودی شوند و آن دسته از قوای آن نفس که درآلت هستند در مبدئی جمع گردند که این مبداء آنهارا در آلت جمع کرده باشد ومعذلك از ذاتی که غنی وبی‌نیازازآن است چنانکه حال‌آن ذات راسپس درحل شبهه ذکرمی‌کنیم فائض باشد .

اما نمیشودکه همه این قوا فائض ازجسم باشند زیرا نسبت قوا بجسم برسبیل فیضان نیست بلکه برسبیل قبول است .

ثالثاً ـ زیرا این جسم یاجملهٔ‌بدن است پس بایدکه چون چیزی از آن ناقص شد شعورما بذاتمان‌کمترگردد بااینکه چنین نیست زیرامن‌من هستم اگرچه نشناسم که من را دستی یا عضوی یا اعضاء دیگر است چنانکه در مواضع دیگرگذشت بلکه گمان‌میکنم این‌اعضاء همه توابع می‌هستند ومعتقدم‌که این‌آلات سوای‌منند ودرجائی ازآنهارا استعمال میکنم‌که اگراین نیازمندیهانبوداحتیاج باین اعضاء نداشتم ومن‌من میباشم و آن اعضاء نیستم .

اکنون برگردیم بآنچه در پیش گفته بودیم .

گوئیم : اگرانسان یك مرتبه آفریده شود واعضاء اوازهم‌دورباشندوآن اعضاءرا

چنین روی دهد که حس نکند و آن اعضاء هم با او متماس نشوند و صدائی هم نشنود این انسان بوجود اعضاء خودجاهل خواهدبودولی انیت خویش را یك چیز میداند بااینکه بتمام این اعضاء جاهل است پس مجهول عین معلوم نیست و این اعضاء برای ما جز لباسی بیشتر نیستند که چون همواره باما بوده ما آنهارا مانند اجزائی برای خود میپنداریم وچون بخواهیم که خودرا تعقل کنیم باوضعی که لباس پوشیده ایم تخیل میکنیم نه برهنه وسبب این است که ملازمت لباس باما بطور دوام میباشد ولی در لباس عادت کرده ایم که گاهی آنرا کنده بکنار بگذاریم ولی در اعضاء چنین عادت نکرده ایم بدین جهت گمان ماکه اعضاء اجزاء ماهستنداز گمان ماکه لباس ما اجزاء ماهستند شدیدتر و بیشتر است .

اما اگر این جسم همه بدن نباشد بلکه عضو مخصوصی باشد پس آیا این عضو آن چیزاست که من معتقدم که آن عضو لذاته من هستم ویا معنای اینکه من معتقدم آن عضو من هستم این نیست که من عین آن عضوم هر چند که برای او از بودن عضوی ناگزیر است . اگر هویت من ذات همین یك عضو باشد و این عضو قلب یادماغ یا چیز دیگری یاعده ای اعضاء باشد که هویت آن عضو باهویت مجموع این اجزاء چیزی باشد که من شعور یافتم که اومن است لازم می آید که چون من بخود شاعر شوم بدین شئی هم شاعر باشم زیرا جائز نیست که یك چیز از جهت واحد هم دانسته شود وهم دانسته نشود بااینکه چنین نیست ومن بتجارب واحساس وشنیدن میدانم که مرا قلبی ودماغی است پس این عضو بالعرض من هستم ومقصود از آنچه من از خود می شناسم آنست که وقتی میگویم من احساس کردم و من تعقل کردم ومن کاری کردم همهٔ این افعال را بچیزی رجوع می کنم که آنرا من نام نهاده ام واگر گوینده ای بگوید که تو نیز نمیدانی نام آن من نفس است گوئیم : من پیوسته بمعنائی که آنرا نفس نام نهاده ام مشعرم ولی این را نمی دانم که اسم این حقیقت نفس است و چون مقصود از نفس را فهمیدم می فهمم نفس آن چیزاست و آن است که آلات محرکه ودراکه را استعمال می کند وتا هنگامی نمی دانم که این

انسان خودرا بدون جسم تصور میکند

حقیقت نفس است که معنای لفظ نفس را ندانسته‌ام ولی حال قلب ودماغ اینطور نیست ومن معنـای قلب ودماغ را می‌فهمم ولی خود اینهارا نمی‌دانم ومن چون مقصودم از نفس چیزی باشد که آن هویتی است که مبداء این حرکات و ادراکات است که بـرای من است ومبداء همهٔ این کارها است واین نفس یادر حقیقت من هستم یااینکه اوست که این بدن را استعمال می‌کند وگویادیگر من اکنون نمی‌توانم که شعور بمن رابتنهـائی از شعور باینکه اواین بدن را استعمال می‌کند ومقارن بابدن است تمیز دهم.

واما آیا این حقیقت جسم است یاجسم نیست نزد من واجب نیست که جسم باشد وبرای من این حقیقت جسمی ازاجسام متخیل نمی‌گردد بلکه فقط وجود وهستی این هویت برای من بدون جسمیت تخیل می‌شود پس ازراهی دانستم که آن جسم نیست زیرابااینکه من این حقیقت رافهمیدم جسمیت آنرا ندانستم وپس ازاینکه معنای جسم را تحقیق کردم هرچه معنای جسمیت رابدین چیزی که مبداء این افعال است عرضه داشتم روانبود که این شئی جسم باشد.

پس سزاوار این است که تمثل این حقیقت درنفس چیزی باشد که بااین ظواهر مخالف بـاشد و سبب اینکه من بغلط می خـواهم نفس را جسم بدانم این است که پیوسته آنرا مقارن با آلات می‌بینم ومدام آلات رامشاهده می‌کنم که افعالی از آن آلات صادر میشود بدینجهت گمان می‌کنم آلات مانند اجزاء من هستند و چون در چیزی غلط شدنباید در آن حکم کرد بلکه پس از تعقل بایدحکم کرد ونیزلازم نمی‌آید که چون من خواستم طالب وجود این حقیقت شوم وبدانم که آن غیرجسم است بطور جهل مطلق براین هویت جاهل باشم بلکه فقط غافل ازآن خواهم بودو بسامی شود که علم بیك چیز نزدیك است ولی از آن غفلت می شود و داخل در حـد مجهول گشته وازراهی دورتر طلب می‌گردد وبساهم می‌شود که علم قریب جاری مجرای تنبیه است وبا اینکه مؤنت و مشقت در حصول آن خیلی کم است بکلی مثل چیزی میشود که از میان رفته وشخص بر آن بعلت ضعف فهم متفطن نمی شود ونیـازمند میگردد که

برای کسب آن راه دورتری برود .

پس از این مطالب آشکار شد که این قوارا مجمعی است که همه این نیروهـا بآن مؤدی میشوند و او چه شریك باجسم باشد چه غیر شریك فرقی نمیکند و چون صحت این عقیده را مبرهن ساختیم پس باید بحل شبهه های مذکور بپردازیم .

اما در حل شبهه اول میگوئیم واجب نیست که چون نفس حقیقت واحده باشد در اعضاء مختلف از آن نیروهای گوناگون افاضه نشود بلکه جائز است که اولین چیزی که از آن در بزر و منی افـاضه شود قوه انشاء و ایجـاد باشد و بر حسب موافقت افعـال آن قوا اعضـائی را انشـاء کند و هر عضوی برای پذیرفتن قوه خاصه استعداد یابد که از نفس بر آن افاضه شده و اگر چنین نبود آفرینش تن برای روان معطل بود .

امـا آنکس که شك کرده و نفس را بذاته عالم و دانا دانسته این شك هم باطل است زیرا واجب نیست که چون جوهر نفس بذاته خالی ازعلم بود وجود علم برای آن محال باشد چونکه فرق است میان اینکه گفته شود که جوهر روان باعتبار ذات خود علم اقتضاء کند و میان این قول که جوهر ذات شئی اقتضاء می کند که نداند ولازم شدن جهل با هریك ازاین دوقول مختلف است .

اگر مسلم بداریم که نفس بجوهر خود جاهل است مقصود ما این است که چون انفراد یابد و سببی از خارج بدان متصل نگردد جهل آنرا لازم می شود نه بشرط جوهر بتنهائی .

و مراد ما از این قضیه آن نیست که جوهر نفس جوهری است که عاری ازجهل نیست واگر هم مسلم نداریم و بگوئیم که این جهل امری است عـارض بر آن واجب نیست که چنین عارضی بر امر طبیعی عارض باشد زیرا وقتی مابگوئیم: که چوب خالی ازصورت تخت بودن است این خلو بـرای چـوب امـری ذاتی نیست بلکه امـر عـارضی است وزوال آن جائز است و این گفتار مثل این است که شمابگوئید درچوب صورت تخت بودن باشد وازبین رفته باشد ویکی از محالات این است که این شخص شکاك

می‌گوید که شئی بذات خود برمی‌گردد زیرا هیچوقت چیزی ازذات خودغائب نمیشود بلکه ازافعال خود که مختص بذات اوست وبذات این او این افعـال تمام میشود غائب می‌گردد واین مطلب بطور مجاز وتوسع گفته میشودزیرا این افعال برای او موجود نیست بلکه اصلا وجودی ندارد اما ذات شئی چگو نه میشود که برای خود موجود نباشد واین افعال جز آنوقتی که نفس آنهارا ایجاد می‌کند موجود نیستند پس نفس حتی ازافعال خودهم غائب نیست و اماذات شئی برای شئی غائب نیست وهرگزهم بدان رجوع نمیکند . اما احتجاج اصحاب تذکررا درصناعت منطق نقض کردیم .

امـا آن دسته که نفس را تجزیه کرده انـد مقدمات بـاطل در قیاس خود بکار برده اند .

یکی ازاین مقدمـات آن است که نفس نباتی بطور مفارق ازنفس حاسه یافت می‌شودپس بایدکه در انسان چیز دیگری غیراز آن باشدواین مقدمه سوفسطائی است زیرا مفارقت از چندراه قابل تصور است و آنچه در این مبحث بـآن احتیاج داریم دوچیز ازآن است .

یکی مفارقتی است که رنك را ازسفیدی وحیوان را ازانسـان توهم میشود زیرا طبیعت رنك درغیر سپیدی وحیوانیت در غیر انسان یـافت میشود بدینطور که هریك فصل دیگری بگیرند .

گاهی مفـارقت توهم میشود که چنانکه سپیدی از جسمی که شیرین است مفارقت می‌یابد ودانسته میشود که شیرینی وسپیدی دوقوه مختلف هستند که دریك چیز جمع نمی شوند .

سزاوار ترین مفارقت نفس نباتی از نفس حساس قسمت اول است .

بیان مطلب آنکه نفس نباتی موجود دردرخت خرما باقوه نامیه‌ای که در انسان است البته درنوع شرکت ندارند زیرا آن قوه نامیه در نخل صلاحیت ندارد که البته بنفس حیوانی مقارن شودونیزقوه نامیه‌ای که درحیوان است صلاحیت ندارد نفس نخلی را

مقارن گردد ولی این دو قوه را یك معنای جامع است و آن این است که هریك ازاین دوتغذیه و نمو و تولید می کند اگرچه پس از این شراکت در معنـای جنسی بفصل مقوم که برای نوع آنست، نه بعرض،از یکدیگر انفصال می یابند و آن معنی که درهردو اینهـا موجود است برای قوه نباتی انسان جنس می باشد و بجهتی از معنای جنسی مفارقت می جوید ومامنع نمیکنیم که جنس این قوا برای اشیاء دیگری یـافت شودو از این مطلب لازم نمی آیدکه این قوادرانسان برای نفس واحد جمع نشود ونیز از این کلام لازم نمی آیدکه طبیعت نامی که در حیوان است برنفس حیوانی که آنرا است حمل نشودتااینکه نفس حیوان اوهمان قوه باشدچنانکه انسان درحصه وقسمت خوداز جنس حیوانیت چیزدیگری نیست واین مطلب برای شمادرمنطق تحقیق شد.

پس واجب نیست که نفس نباتی که درانسان است غیرازنفس حیوان باشد تاچه رسدباینکه قوای نفس واحد باشند ودیگرلازم نیست که نباتیتی که درانسان است بنوع خود ازانسان مفارق یافت شودپس دلیل این قوم برای اثبات عقیده آنان کافی نیست زیرا که بنوع خود مفارقت نمی جوید بلکه بجنس خودمفارقت می جوید.

معذلك قبول کنیم که قوه نباتی که درحیوان است بانیروی حیوانی اومخالف است وهریك ازاین دو نوعی محصل و بنفسه متفرد فرض شود که یکی ازاین دودیگری نیست و بر دیگری هم مقول نمی گرددتازه مانع این نیست که این دوقوه باهم درحیوانیتی که برای نفس حیوان است نباشند چنانچه وقتی رطوبت درغیر هوایافت شودومقارن با حرارت نباشد از این امر لازم آیدکه رطوبت وحرارت در هوا برای صورت واحده یا برای ماده واحده نباشد و واجب نیست که چون حرارتی یـافت شود که از حرکت صادر نشده بـاشد بلکه از علت دیگری صدور یافته است لازم آیدکه حرارت در موضع دیگر تابع حرکت نباشد.

گوئیم ممتنع نیست که این قوابنوع متغایر باشند ونیز بذاتی واحده که این قوا دراو هستند منسوب گردند واما کیفیت تصور این مطلب آن است که اجسام عنصری

راصرفیت تضاد از قبول حیات منع میکند و هرچه در دوری از تضاد سعی کنند وروی بتوسطی آورند که ضدنداشته‌باشد باجسام سماوی‌شباهت می‌رسانند وازاینرواستحقاق می یابند که نیروی زندگی از جوهر مفارق بر آنها افاضه شود و هرچه‌که بتوسط نزدیکتر شوند بیشتر قبول حیات می‌کنند تاآینکه بغایتی برسند که نزدیکتر از آن بتوسط تصور نشود ودیگرنشود دوطرف تضادرا از آن بیشتر هـدم نمود در اینهنگام جوهری‌که بجوهری مفارق شبیه است قبول‌می‌کند چنانکه جواهرسماوی اینطوراست ودر این هنگام آنچه‌که در غیر آن ازمفارق پیداشود وحـادث‌گردد از نفس این جوهر مقبول‌که جوهر مفارق بآن اتصال یافته حادث می‌گردد .

از برای مثال این‌مطلب درطبیعیات توهم‌کنیم‌که در جای جوهر مفارق آتش یاآفتاب‌باشد ودر جای بدن جرمی باشدکه ازآتش متاثرمی‌گردد وفرض می‌کنیم‌که این جسم‌کره ای باشد ودر جای نفس نباتی تسخین این‌کره باشد از آتش ودر جای نفس حیوان روشن شدن این کره از آتش باشد و در جای نفس انسانی اشتعال این کره بـاشد .

گوئیم : این جرم متأثرمانندکره اگروضعش ازاین موثروضعی باشدکه قبول اشتعال و روشن‌شدن‌نکندبلکه تنهاطوری‌باشدکه قبول‌تسخین کندجزتسخین‌راقبول‌نخواهدکرد واگروضع آن اینطورباشدکه‌جرم‌نیر بانسبتی که‌بآن‌یافته علاوه‌برقبول تسخین‌آنراهم روشن‌کندپس‌ضوئی که‌ازآن‌مفارق براین‌میتابدعلت‌تسخین‌واضائه آن‌میشودچنانکه‌شمس بشعاع‌خودتسخین‌وروشن‌میکندسپس‌اگراستعدادشدیدترشدوچیزی‌باشدکه‌صلاحیت‌اشتعال داشته‌باشدازمؤثری که‌صلاحیت‌داردبقوت‌وشعاع‌خوداشتعال‌دهدالبته‌این‌شعله‌جرمی‌شبیه بمفارق پدیدمی‌آردواین‌شعله بامفارق علت نورپاشی‌وتسخین می‌شوندحتی‌اگربتنهائی بماند امر اضائه وتسخین تمام می‌گردد .

و نیز ممکن است که تنهـا تسخین یافت شود یـا فقط تسخین و اضائه بطور جـداگانه و یکی از این دو که متأخر است علت بـاشد که متقدم از آن افـاضه

شده باشد وچون باهم جمع شدند هرکدام را که متاخر فرض کردیم برای متقدم نیز مبداء خواهد بود .

و متقدم از آن فائض خواهـد شد پس بـاید حال قوای نفسانی را اینطور تصور کرد وچون درفنون متأخر در حیوان گفتگو خواهیم کرد این مطلب را بیشتر شرح خواهیم داد .



فصل هشتم

در بیان آلاتی که برای نفس است

اکنون سزاوار است که در آلاتی که برای نفس است گفتگو کنیم

گوئیم : حکما در شمار اعضائی که قوه رئیسه هستند و نفس بآن تعلق گرفته افراط و تفریط کرده‌اند بحدی که از اعتدال خارج شده و کارشان بلجاجت کشیده و هریك ازدو دسته برای صحت عقیده خود دلائلی آورده‌اند .

بیشتر ازهمه آن دسته راه غلط پیموده‌اند که نفس را ذاتی واحد دانسته و با این حال گفته اند که اعضاء رئیسه زیاد است وچون با فلاسفه‌ای که قائل بتکثر نفس بوده‌اند مخالفت کرده‌اند وبوحدت نفوس معتقد بوده اند ندانستند که با دانستن این اعتقاد لازم می‌آید که عضورئیسه رایکی بیشتر ندانند وآن‌عبارت از عضوی خواهدبود که نفس اولا بآن تعلق گیرد واما اشخاصی که نفس را متکثردانسته‌اند نمی توانند که ازبرای هرجزئی ازنفس مرکزی بخصوص قائل شوند.

در تعریف روح بخاری

گوئیم : مرکب اول‌برای قوای نفسانی بدن، جسم لطیفی‌است که روح نام دارد ودرمنافذ بدن نفوذ می‌یابد واین‌جسم روح نامیده می‌شود واگر قوای‌نفس متعلق بجسم، بطور حمل شدن نفوذدرجسم نمی کردبستن‌راههای نفوذ،قوای محرکه وحاسه ومتخیله راحبس نمیکرد

با اینکه نزد مردمی که تجارب طبی دارند آشکار است که بطور حبس ظهور میشود .

نسبت این جسم لطیف که روح نام دارد بلطافت اخلاط و بخار اخلاط نسبت اعضاء است بکثافت اخلاط و این جسم را مزاجی مخصوص است که بحسب اختلافی که در آن واقع می‌شود تغییر می‌یابد و بوسیله این اختلاف برای قوای مختلف حمل می‌شود و آن اندازه از مزاج که برای غضب صلاحیت دارد با آن صلاحیت اشتهاء و حس ندارد و آن مزاجی از این جسم که برای روح باصره صلاحیت دارد برای روح محرکه صلاحیت ندارد و اگر مزاج یکی بود و قوای مستقر در روح هم یکی بود و افعال آن هم یکی می‌ ً

چون نفس یکی است پس باید که تعلق اول آن ببدن بیاری این روح باشد و بیاری این روح بدن را تدبیر کند و غذا دهــد .

اولین عضوی که در جنین متکون می‌شود قلب است

نخستین عضوی که متکون می شود که منبع و معدن تولد روح بخاری است قلب می باشد که ما را علم تشریح باین مطلب راهنمائی می کند و بزودی این مطلب را در کتاب حیوان شرح خواهیم داد .

پس باید که تعلق اول نفس بقلب باشد و جائز نیست که اول بقلب سپس بدماغ تعلق یابد زیرا چون نفس باولین عضو تعلق گرفت بــدن دارای نفس می شود و ناچار عضو دوم را بتوسط عضو اول تدبیر می کند پس نفس حیوان را بقلب زنده می دارد ولی جائز است که قوای افعال دیگر از قلب باعضاء دیگر افــاضه شود زیرا که باید فیض و بخشش از نخستین چیزی که با آن تعلق گرفته صادر شود تا اینکه در نتیجه دماغ اولین عضوی باشد که مزاج روحی که صلاحیت دارد حامل قوای حس و حرکت باعضاء شود در آن تمام گردد تا افعال اعضاء از اعضاء صادر شود حال کبد بقیاس بقوای تغذیه چنین است و با آنکه قلب مبداء او است و از آن باعضاء روح بخاری نفوذ می کند فعل او در اعضاء دیگر است .

چنانکه مبداء حس نزد مخالفین این دسته دماغ است ولی افعال حسی بادماغ و در دماغ نیست بلکه مبداء قوای مختلف صلاحیت ندارد که از همان معدن هم افعال

صـادر شود و باید که در آلات مختلف متنوع گردد و آن آلاتی بـاشد که پس ازاین عضو نوعی آفرینش بیابند وچنانکه درکتاب حیوان خواهی دانست ازاین عضو بدان قوه که بامزاج این نوع واستعداد آن مـلائم باشد افاضه گردد تا اینکه برای عضوی که مبداء است ثقلی نباشد بدینجهت است که برای دمـاغ غضب و بـرای کبد اورده خلق شده واعم ازآنکه دماغ یاکبد دو مبداء نخستین برای حس و حرکت و تغذیه باشند یادو مبداء ثـانی چون ازقلب قوه تکوین و تخلیق بدماغ افـاضه گشت دماغ تکوین می‌یابدو ممکن است که دماغ ازخود آلتی ارسال کند که ازقاب حس‌وحرکت بگیرد یااینکه قلب بدماغ آلتی بفرستد که بتوسط آن حس و حرکت بآن نفوذ کنند پس باین سبب نبـاید که درآفرینش عصب مضایقه واقع شـود خواه مبداء آن از قلب باشد یاازدماغ وبزودی معلوم خواهد شد که کدام مبداء اند وما مسلم بدانیم که مبداء عصب ازدماغ است وازقلب استمداد می‌جوید و کبد رانیز عروقی است که غیر کبد بآن مدد می‌یابد و کمك می‌جوید .

پس واجب نیست که عضوی که مبداء قوت درآن است اولین افعال قوه نیزدر آن باشد و نیزلازم نیست این عضو آلت برای افعال این قوه باشد بلکه جائزاست که آلت درآن برای استمداد از چیز دیگری خلق شده باشد وپس ازاینکه خلق‌شد استمداد جوید یعنی که دماغ اولین دفعه که خلق می‌شود مبداء حس وحرکت بـالفعل درآن نباشد بلکه فقط مستعد باشد که بنوعی برای اعضائی که بعد از آن است مبداء شود واین کاروقتی است که پس ازآنکه استمداد از غیر برای آن خلق شدآنوقت استمداد ازآن غیرجوید وچون عصبی که بقلب برود برای او آفریده گشت حس‌وحرکت‌را از قلب استمداد یابد .

وممکن است دماغ تا این منفذ آفریده گشت تکوین یابد پس دیگر هیچگونه دلیلی برای نفوذ آن ازدماغ بقلب نخواهد بود بلکه همانطور که دماغ آفریده میگردد ازهمان ماده چیزی خلق شود که بقلب رود وازقلب حس وحرکت را استمدادجوید

باآنکه روئیدن این عصب ازدماغ و آمدن آن ازدماغ بقلب بآن اندازه ظهور ندارد که آنکس که مدعی است عصب بین دماغ وقلب ازدماغ بقلب می آید نه ازقلب بدماغ می گوید چنانکه ماوقتی در طبیعت حیوان گفتگو کنیم در کتاب حیوان در این مبحث بحثی طولانی خواهیم کرد که شافی ومقنع باشد .

گوئیم محال نیست که مبداء وجود قوه که در عضواست ازاین عضو بعضو دیگر نفوذ کند ودر آنجا قوه تمام شود و استکمال یابد سپس بآن عضواول باز گردد و آنچه راگرفته پس دهد زیرا غذا ، از معده بکبد می رود و چون بآنجا رسید معده را در عروقی که از طحال و اجوف بر انگیخته می شود غذا می دهد و بمعده باز میگردد (۱)

این قول هم بدنیست که بگوئیم مثلا مبداء قوه از قلب منبعث می گردد و قوه بطور تمام و کمال در قلب نباشد سپس بعد از آنکه در عضو دیگری کامل شد و بتمام رسید ودر عضو دیگری استکمال یافت بقلب افاده شود .

حال حس مشترك چنین است، زیرا مبداء قوه حاسه جزئیه از آن است سپس ازراه فائده بر آن می گردد بااینکه خودحس قلب بخصوص لمس از آن حس دماغ اعظم است زبدین جهت است که دردهای آن تحمل نمی‌شود وممتنع نیست که قوادر غیرمجاری خود بواسطهٔ تصادف موادی که آنبار اشدید و قوی کنداشد واقوی کردند

نزدیکتر بیقین این‌است که قوه اطراف اوتار بجذب ازقوه اوائل‌اوتار که پهلوی عصب درمی آیند سخت‌تر باشد.

پس قلب مبداء اول است که از آن بدماغ قوائی افاضه میشود و پاره ای از این قوا کارشان دردماغ و اجزاء دماغ تمام میشود مانند تخیل، تصور ، وغیره وپاره ای از دماغ باعضائی که خارج از آنند افاضه میشود چنانکه بکاسه چشم و عضلات محرکه

۱ — یعنی غذا از معده نفوذ در کبد می کند و باز ازکبد بخود معده برمی گردد.

افاضه می‌شود واز قلب بکبد قوه تغذیه افاضه میشود پس از کبد بتوسط عروق بجمیع بدن افاضه میشود وقلب راغذا میدهد.

پس مبداء قوه ازقلب است ومبداء ماده ازکبد.

آلات قوای ظاهری

اما قوای دماغی بصر برطوبت جلیدید که مانند آب صاف است و صور مبصرات را قبول میکنند و بروح باصره میرساند تمام می‌شود وابصار در ملتقای عصب مجوف انجام می گیرد چنانکه درتشریح بیان شد.

امّا شامه ـ بدوزائده مقدم دماغ که مانند دو نوك پستان هستند انجام می گیرد.

ذائقه ـ باعصاب دماغی که بزبان وحنك می‌آید وقوه حس و حرکت بآنها می دهد تمام میشود.

شنوائی باعصاب دماغی که بصماخ می‌آید و سطح محیط دماغ را می پوشاند انجام می یابد.

لمس باعصاب دماغی ونخاعی که در همهٔ بدن پراکنده است انجام می گیرد.

بیشترعصب حس ازمقدم دماغ است زیرامقدم دماغ نرمتراست ونرمی درحس سودمند تراست ومقدم دماغ هرچه روبپشت وبنخاع آورد سخت ترمیشود تانخاعی را که باید بتدریج نازك شود بصلابت آنرا کمك کنند.

وبیشترعصب حرکت که از دماغ است ازمؤخر دماغ روئیده میشود زیرامؤخر دماغ سخت تراست وسختی درحرکت سودمند تراست وبر حرکت بیشتر کمك و اعانت میکنند وعصبیکه برای حرکت است دربیشتر اوقات عضله از آن متولد میشود وچون از عضله تجاوز کرد از آن اعصاب واز رباطات اوتار یافت میشود وبیشتر اتصال اطراف آنها باستخوان هاست ودرپاره جایها بغیرعظام نیز متصل میشود وگاهی خود عضله بعضومحرك بدون توسط وترونخاع متصل میگردد ونخاع که مانند جزئی ازدماغ

است در سوراخهای ستون فقرات نفوذ میکند برای اینکه آنچه از عصب که در اعضاء میرود از او دور نباشد بلکه بهر جای نزدیکی که احتیاج دارد عصب از خود بفرستد.

اما قوه مصوره وحس مشترك این دو در روحیکه درمقدم است ودر تجویفی است جای گیر هستند.

واز اینجهت در مقدم دماغ جلوگیر شدند تابر حواسیکه بیشتر آنها از مقدم دماغ منبعث می‌شود اطلاع یابند وقوه حفظ وفکر دردو تجویف آخر دماغ جای گیر شده‌اند واز اینجهت جایگاه ذاکره درعقب دماغ قرار گرفت تااینکه مکان روح مفکره میان خزانه صورت وخزانه معنی باشد ومسافت میان این دویکی باشد وسلطنت آن در وسط دماغ باشد و برهمه دماغ مستولی گردد چنانکه گفته شد جایگاه حافظه که قوه ذکروذاکره نیز نام دارددر پس دماغ است

و نیروی وهم برهمه دماغ مستولی است وسلطنت او دروسط دماغ است

سزاوارتر و بجاترین شکی که می‌تواند کسی ایراد کند این است که بگوید : چگونه صورت کوهی بلکه صورت عالمی در آلت کوچکی که قوه مصوره را حمل کند مصور می گردد

گوئیم: احاطه و اطلاع بانقسام اجسام باجزاء غیر النهایه مارا ازمؤنت پاسخ این شك آسوده می کند و چنانکه صورت عالم در آئینه کوچکی مرتسم میشود در حدقه نیز مرتسم میگردد بدینطور که آنچه دراین دو مرتسم میشود مطابق اقسام آن انقسام یابد زیرا جسم صغیر بتوازی جسم کبیر ازحیث عدد و شکل منقسم میشود اگرچه این دوقسم درمقدار مخالف‌اند وحال ارتسام صورت خیالی درمواد خود چنین است سپس نسبت آنچه صورت خیالی در آن ارتسام می‌یابد در کوچکی و بزرگی این محل ارتسام مانند نسبت این دوچیز ازخارج باشد درعظم وصغر آنها بامراعات تشابه در بعد

اماقوه غضب و آنچه متعلق بدان است احتیاج بعضوی غیر ازمبداء که قلب است ندارد زیرافعل آن یك فعل است و بامزاج حرارت شدید ملائم است و بدان احتیاج دارد و چون

غضب گاه گاه روی میدهد تاثیر آن مانند تاثیر فکر وحرکت متصل نیست تا اینکه
ازاشتعال مفرط آن ترسیده شودزیرا که غضب امری است که باتفاق روی میدهدولی
فکر وحرکت ودیگر چیزهای ازاین قبیل امری لازم هستند و بثبات وقبول محتاجند
پس بایدکه عضوی که برای آنها آماده شده ارطب وابرد باشد و آن دماغ است تا
اینکه حرارت غریزی اشتعال شدید نیابد و با التهابی که از حرکت دست می دهد
مقاومت کند .

وچون واجب بودکه تغذیه بعضوی عدیم الحس گردد تا اینکه چون ازغذاء پر
شود وخالی گردد این کار برای اواسباب دردنشود وبآنچه که از آنعضو بآن ودرآن
نفوذ میکندزیادمتالم نشودونیزارطب باشدکه تابتواند حارقوی راتعدیل وباآن مفارقت
کند از اینرو برای آن کبد آماده شد وقوه تولید در عضو دیگری که حس آن
شدید است قرارداده شدکه تاچون شبق برای او روداد بتوسط جماع داعی شبق را
اجابت کند واگر این لذت نبود وآن عضورا شبق نبود حاجتی دربقاء شخص بجماع
نداشت ولذت بعضوحساسی تعلق میگیرد ازاینروانثیین برای آن قرارداده شد وبآلات
دیگر نیزاحساس میکنیم که بعضی از آنها برای جذب آماده است وپارهٔ دیگر برای
دفع ماده چنانکه وقتی درحیوان گفتگو کنیم آنرا ذکرخواهیم کرد واین آخر کتاب

(چاپ خودکار ایران)

غلطنامه کتاب روانشناسی شفا

ص	سطر	غلط	صحیح
۳۲	۱٤	مفعول	معقول
۵۵	۳	به افرادو بسیار	به افراد بسیار
۵۸	۱۵	درك می کندبالفعل	درك می کندنه بالفعل
٦۲	۱	مشهود	مشهور
٦٤	۳	شخصی	شخص
۱۰۵	۳	محاکمه	حاکمه
۱۲٤	٤	صورت	صوت
۱۲٦	۱۰	تامل	حال
۱٤۱	۷۱	جنس	جسم
۱۷۰	٤۰	بتوسط اکتساب حدوسط می کند	بتوسط حدوسط اکتساب می کند

این دو جمله زائداست

ص	سطر	
۱۲٤	۱۸	و بالجمله
۱	۱۲۸	واین

در مقدمه کتاب

ص	سطر	غلط	صحیح
۲۸	٦	Thaumas	Thomas

آثار دیگر این نویسنده

ترجمهٔ آثار الباقیه ابوریحان بیرونی

متن عربی این کتاب را پروفسور زاخائو در لیپزیك بطبع رسانیده و
بکمك دو مهندس آلمانی برای حوزهٔ علمی پادشاهی انگلستان از عربی
لیسی ترجمه کرده و در اثر پنج سال زحمت این کتاب بپارسی ترجمه شده

بر سنگ سفید

بقلم آناتول فرانس

ترجمه از فرانسه بپارسی

کتاب اگرچه رمان است ولی ظهور مسیحیت و علل پیشرفت آنرا در
ر رم بیان میسازد

ترجمهٔ رسالة الغفران ابی العلاء معری

رساله بافتخار هزارمین سال آن شاعر فیلسوف نگاشته شده

افکار سهروردی و ملا صدرا

رساله حاوی خلاصه ای از افکار این دو فیلسوف ایرانی است